

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: DL/02/13

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم

تخصص: الأدب العربي

شعبة: أدب عربي

تجليات الصراع مع الآخر "الإسرائيلي" في الأدب العربي المعاصر

من الصراع والصدام إلى ثقافة الاحتواء

دراسة في النقد الثقافي

من إعداد: محمد جودي

تاريخ المناقشة: ..... / ..... / .....

أمام لجنة المناقشة المكونة من السادة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة	الصفة
1	محمد بوسعيد	أستاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	رئيسا
2	نور الدين سليني	أستاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	مشرفا ومقررا
3	لعموري زاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	ممتحنا
4	محمد مكاي	أستاذ محاضر أ	جامعة خميس مليانة	ممتحنا
5	مولاي متقدم	أستاذ محاضر أ	جامعة المدية	ممتحنا
6	مفتاح خلوف	أستاذ محاضر أ	جامعة المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2019/2018

مقدمة

شغلتْ وضعية الذات المُستعمرة بالآخر المُستعمر في السياق ما بعد الكولونيالي اهتمام المفكرين والباحثين من أجل تقديم قراءة مُغايرة لهذه العلاقة، تحقق إحاطة شاملة بالجذور التاريخية والدينية والثقافية لهذا الصدام، هذه الإحاطة المعرفية تقود إلى فهم عميق لحقيقة الارتباط الديالكتيكي بين الذات والذات المضادة خصوصا بعد زوال الاستعمار التقليدي. ويكون المُنتطق الإجمالي لهذه المكاشفة توظيف أطروحات ما بعد الحداثة في الحدود النظرية والإجرائية المبنوثة، من خلال تفكيك بنية الصراع وأنماطه المختلفة بين الذات والآخر، هذا الأخير يسعى إلى استلاب هوية الذات من خلال إنتاج الخطابات الهيمنة والمُضمرة في أنساق الثقافة والإبداع لإخضاع الوجود الإنساني للعقل الغربي، مُتجاوزا صور الصراع النمطية التي طُبعتْ الحقبة الكلاسيكية في بُعدها الأحادي (السيطرة المادية)، التي أدت إلى تأويل خاطئ للصراع وفهم مغلوط لأطرافه في الفكر المُقاوم والمُناهض، وهو ما أدى إلى امحاء الذات وتشتتها مقابل هيمنة الفكر الإمبريالي على مجالات المعرفة والحياة.

وفي تقديم أطروحات ما بعد الحداثة نصح أمام تبلور مشروع نقدي تفكيكي للعقل الأوروبي الحداثي، الذي أرسى مفاهيم السيطرة والاستلاب على الأنا في خطابه الاستشراقية، لنصل من وراء ذلك إلى مُكاشفة ادعاءات الآلة الإمبريالية في الواقع الاجتماعي والمنجز الثقافي والإبداعي، لاحتواء للعقل الغربي ومشروعه المُهيمن في المجال العربي والإسلامي، كما هو واضح في الصراع العربي-الإسرائيلي في تجلياته الحديثة.

وقاد الاهتمام بهذا الموضوع إلى الإقبال على العديد من الاشتغالات النقدية الثقافية لخطاب الصراع، التي تعود إلى انشغال ذاتي أثناء وبعد مرحلة الماجستير، التي توجهنا فيها إلى معاينة موضوع الأنا والآخر في البُعد المكاني، تمثّلت في مقاربة رواية "عائد إلى حيفا" لغسان كنفاني، والانطلاق في البحث عن أصول العلاقة وتمظهراتها في الأنساق الثقافية وتمثّلاتها الأدبية لإدراك أبعاد للصراع والصدام من جهة، وتفكيك البنية الفكرية والنفسية للذات اليهودية وأيديولوجيتها العنصرية من جهة ثانية، التي تشتغل على اختلاق وقائع من التوراة والتلمود لتمكين مشروع الاستلاب في الأرض والوجدان الإنساني لإلغاء العربي ونفيه.

وانطلاقاً من هذا ترتكز مقاربتنا للصراع في ظلّ الدراسات ما بعد الاستعمارية، التي تسعى إلى انتهاج أسلوب الرد الكتابي على هيمنة المؤسسة الغربية وإدانة مختلف تطبيقات الآلة الكولونيالية وتوظيفها لأدوات القمع والإزاحة.

نروم من خلال تطبيق هذه المقولات الإجابة على المنطق الإشكالي الذي فجر مفاصل هذا البحث، ونوع فروع وزوايا النظر إلى الذات والآخر، التي تمحورت في مساءلة مركزية لأهم تجليات الصراع العربي مع الآخر الإسرائيلي (أو الصهيوني) في السياق ما بعد الاستعماري. ويتفرّع عن هذه الإشكالية إشكاليات أخرى فرعية، نذكر منها:

- ما هي أبرز المفاهيم والصور الثقافية للصراع في أبعاده ما بعد الإمبريالي؟
- ما علاقة العقيدة الدينية بانبثاق هذا الصراع وتوجيهه وانتشاره؟
- ما هي الإضافات التي قدّمتها المتغيرات السوسيو تاريخية للصراع العربي-الإسرائيلي في المقاربة ما بعد الكولونيالية؟
- ما هي الأدوار (الصور) التي تقمّصتها الأنا والآخر في سياق علاقة المواجهة بينهما؟
- وفي الوقت ذاته كيف تظهر معالم الذات العربية في علاقتها مع الآخر (الصهيوني)؟
- هل وظّف السرد العربي المعاصر تيمات الدين واللغة والتاريخ والعرق في خطاب الصراع بعيداً عن التذوّت والعشوائية، وقارب العلاقة الصدامية بجرأة موضوعية وانفتاح ثقافي وإبداعي؟
- هل يمكن الحكم على معالجة الظاهرة الإمبريالية الصهيونية بأنها حقّقت نجاعة في فهم الآخر وتكويناته النفسية والاجتماعية المتطرّفة؟

ولذلك عمدنا إلى تقسيم البحث إلى مقدمة، وأربعة فصول وخاتمة عبارة عن تصورات لمشاريع جديدة نسعى إلى تحقيقها في المستقبل بعد هذه الدراسة، وثبت للمصطلحات الواردة، وصولاً إلى ملحق لأهم الشخصيات الثقافية والأدبية التي اشتغلنا على مدوناتهم ونصوصهم.

وقد تمحور **الفصل الأول (تحديد مفاهيمي ومنهجي)** بالاشتغال على مقاربات القراءة ما بعد الحداثية وتفكيكها الثقافي لمصطلح الصراع وتفريعاته، من خلال معاينة مداخله وأنماطه النفسية والاجتماعية والتاريخية والأيدولوجية، وتأثيراتها في موقعة الأنا والآخر بين دور الضحية والجلاد أو المستعمر والمستعمر، من خلال تحديد اجتماعي وثقافي للصراع يوافق الحالة العربية والإسرائيلية في الانتقال ما بعد الحداثي.

وبعد هذا نتجه إلى الوقوف على المعالم المنهجية للدراسة، من خلال معاينة مقولات النقد الثقافي ومحدداته النظرية والإجرائية ومفاهيمه الثقافية والاجتماعية، التي طوّرت رؤيته الاشتغالية وأدواته التحليلية من خلال الأنساق المضمرّة في البنية النصية، والوعي بخصائصها وتشكيلاتها في التوجه ما بعد الحداثي وتوظيف مفاهيم النهايات وما بعدها، كنهاية التاريخ ونهاية الإنسان ونهاية الحداثة، التي تجلّت في المشاريع الثقافية والأدبية والسردية في دراستنا.

ويأتي الجزء الأخير من هذا الفصل لمُكاشفة المفاهيم الجديدة لتعالق الأنا بالآخر في الدراسات ما بعد الاستعمارية في استثمارنا المنهجي والتطبيقي، مثل علاقة الهيمنة المرتبطة بالإمبريالية الجديدة وخطابها الاستعماري المشتمل على رموز النرجسية والأناية. وصولاً إلى مناقشة قضية الآخر من زاوية اختلافية تُماثل دراسات فلاسفة الاختلاف، بالنظر إليه كمُحدّد للذات ترى فيه شريكاً ثقافياً تنويرياً، أين تُصبح آخرًا وتندمج بفكره في الوقت ذاته.

وجاء الفصل الثاني للبحث في أبعاد الصراع العربي-الإسرائيلي، وقراءة لأهم أسبابه من زوايا دينية واجتماعية-تاريخية وثقافية، تنطلق من معاينة للنصوص الدينية والتراثية المقدّسة، ضمن نطاقها الإسلامي واليهودي، لمعرفة بداية الصراع العقديّة في الديانتين، وانحراف الدلالة الحقيقية في الانتقال الحداثي الصهيوني بعد ذلك (الرؤية المتطرّفة المجسّدة في مقولة شعب الله المختار)، من خلال اختراق النص التوراتي والتلمودي وتغيير نسقه الدلالي بنسق آخر يسوّق للعنصرية والاعتصاب والقتل، خدمة لأغراض المؤسسة الصهيونية وتغذية وجدانها العام بمبررات العنف والقسوة والقتل والإعدام والحيوانية القديمة في حق الذات العربية، واستعادتها خلال الحقبة الحديثة والمعاصرة في قراءة التاريخ الثقافي والديني للأحر الإسرائيلي بعد الاستفادة من نتائج الاستشراق الأوروبية.

بالوقوف على التاريخ اليهودي الديني في النص القرآني، كشف عن بداية الصراع وتكوّن الفكر الصهيوني العدائي، لأن هذا التاريخ في فترة ما قبل الميلاد جاء عبارة عن تراكمات من التقهقر النفسي جزاء الهزائم المتكررة التي تعرّض لها الفرد اليهودي في المناطق التي استوطنها، ودخوله في عصور الشتات والتهيه الديني، فأصبحت هذه الذات مُفرغة من محتواها الروحي ومشتتة في هويتها وانتمائها، تبرّر للخروج عن الدين والعصيان العقدي وتنامي الأحقاد وفُوبيا الأجنبي (المُتدين).

ويقود هذا الأمر للتحري عن أسباب التناقض اليهودي في التعامل مع الذات العربية، وتنامي العنصرية في التحليل الأنثروبولوجي للصراع، وجاء هذا الإجراء نابعا من التصوّر ما بعد الحداثي في مواكبة العقل الصهيوني لمتغيرات الفكر الإنساني، لإدراك حقيقة هذه العمليات النفسية والاجتماعية والثقافية المعقّدة في سياق انسلاخ المؤسسة الصهيونية في الانتقال الحداثي الطارئ على العقل اليهودي،

ويكون الانتقال بعد ذلك في إطار التخصص البحثي والإجرائي مرتبطا بالحديث عن جذور الصراع في الأدب والتوظيف الإبداعي لصوره المختلفة، من خلال مقارنة غسان كفاني

لولادة الصهيونية الأدبية، إضافة إلى توظيف المقولات الثقافية لمتقفي ما بعد الاستعمار حول دور اللغة في تشكيل العنف والكولونيالية والتطرّف.

ويقود هذا الاشتغال إلى سرد مختلف الصور النفسية لتشكيل الكتابة عن الأرض الموعودة في الأدب العبري، كما جاء في كتابات **عاموس عوز** وغيره ممن تم الاستشهاد بهم، وصولاً إلى استثمار أطروحاتهم في الفصل الرابع، انطلاقاً من أن الفن اليهودي هو إبداع خاص بالصراع وليس فناً موجّهاً للذات الإنسانية، من خلال توظيفنا للعديد من القصائد الشعرية والنصوص السردية التي تختصر خصائص اللغة الأدبية الصهيونية.

لنأتي بعد ذلك على ذكر القراءات النقدية للأدب الصهيوني، التي وقفت على المعالم غير الأخلاقية التي شكّلت هذا الإبداع، من خلال دراسة **غالب هلسا** في كتابه "تقد الأدب الصهيوني" للعديد من النماذج السردية في الأدب العبري.

**وجاء الفصل الثالث (مشهدية الصراع في الأنساق الثقافية)** عبارة عن مشاهد ثقافية تقرُّ بانحسار الأنا الثقافي والفكري، في اشتغالنا على تفكيك الآخر وعقل الذات العربية، وثنائية الجدل (الذكورة والأنوثة) ضمن سياق العلاقة الحضارية للصراع. ومن خلال حفريات **عبد الوهاب المسيري** المعرفية والاجتماعية يمكن الوقوف على صورة اليهودي، في إطار مشروعه الساعي إلى نقد الحداثة في نسختها الغربية، وفلسفة التمرّكز الأوروبي خلف الصور الرمزية والمجازية، التي أضافت إلى الفكر العربي وعياً عميقاً بالآخر الدخيل على الثقافة والوجود العربي.

وقاد هذا التصرّو بحثنا ليقف على الأصول الداروينية للحداثة الصهيونية المُختلّقة، التي أفقدت الآخر خصوصيته التاريخية والحضارية والاجتماعية، لارتباط الظاهرة الصهيونية بالإمبريالية والحداثة الغربية التي ترفض هذه الروح والأخلاق والإله لصالح المادة والنسبي والعنف والعنصرية.

وتم التعرّيج بعد ذلك على أطروحات الجابري وأركون في نقد العقل العربي في بُعد التاريخي والديني، من خلال تفكيك متعدد النواحي والجوانب للذات العربية الدينية (معالم الانحطاط)، من أجل الخروج بهذه الذات من حالة العجز.

ويكشف هذا التراجع عجز الذات العربية في فهم الراهن والاستجابة لمتغيراته، لأنها تعتمد على رؤية نُكوصية رجعية للخلف (البعد المكاني السحيق-نموذج السلف)، وبالتالي تعطل أداء العقل والتفكير والاستجابة والتفاعل، ف وقعت في مأزق (فراغ) حقيقي أمام آخر يتزايد نفوذه وعنصريته.

وجاء القسم الثاني يعرض لأبحاث محمد أركون حول العقل العربي الإسلامي، الذي تراجع في الأداء الروحي بفعل الهزيمة الفكرية التي تعرّض لها هذا العقل في صراعه مع الآخر الغربي.

وتوجه أركون إلى تفحص العقل الديني في لحظة تاريخية معينة، مستعينا بمنهجية محكمة توظف شبكة من العلوم الإنسانية والاجتماعية ضمن منظومة أسماها بالإسلاميات التطبيقية، بغرض إزالة السياج الدوغمائي المغلق الذي يعطل أداء العقل الإنساني عامة، للوصول إلى تحرير الوعي الإسلامي الراهن وربطه بمصدره القرآني (الأصل الأوّل) لإزالة الوثن والعقم الذي ارتبط به طويلاً.

ونسعى من خلال آراء وأطروحات فاطمة المرينسي في المبحث الثالث إلى قراءة العلاقة الإشكالية بين المرأة والرجل في المجتمع العربي، حيث تصرّ أن تراجع الذات الذكورية نابع في الأساس من وضع المرأة تحت الأسر والقيود، التي تعود إلى النكوصية الجاهلية (الأبوية القديمة)، ومراحل التعطيل البطريركي التي تعرّضت له المرأة المثقفة، من خلال ما ناقشته في كتابها "الحريم السياسي: النساء والنبى"، الذي تسعى من خلاله إلى تجاوز النظرة التقليدية المنكفئة والمكتفية بالحديث عن تدهور مكانة المرأة العربية ودورها الريادي المعرفي، وهو في الأساس عامل جنسي واعتبارها قضية تخلف اجتماعي وانحطاط فكري في المؤسسة السياسية التي همّشت حضورها ووجودها الاجتماعي والإنساني وعمدت

إلى تحجيبها فكريا ووجدانيا (حجاب العقل)، وهو ما نقلته الأعمال السردية المدروسة في هذه الرسالة.

وجاء الفصل الرابع الموسوم بـ(الصراع في المعمارية الأدبية) استثمارا لمقولات الصراع في المباحث النظرية السابقة، حيث يستدعي الأدب كل هذه المقاربات في معمار واحد، ويجمع بين الأنا ونقيضها في حوار إبداعي يكشف أبعاد الصراع ومحاولات الاحتواء والمثاقفة في تداخل جمالي يؤثر على مُتلقي النصوص الحوارية.

وتطلب هذا الأمر الوقوف على نماذج مناسبة لأهداف الدراسة ومتوافقة مع الأطروحات الجديدة لقضية الصراع العربي-الإسرائيلي، وقد وقع الاختيار على خمسة أعمال أدبية هي:

- رواية "ربيع حار" لسحر خليفة.
- رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس.
- رواية "اليهودي الحالي" لعلي المقري.
- رواية "مصايح أورشليم" لعلي بدر.
- أشعار محمود درويش.

ويجب التنويه إلى أن هذه الأعمال تشترك في الحديث عن علاقة الذات بالآخر من مستويات مختلفة ومتباينة؛ حيث تقوم بتسويق خطاب الكراهية والنرجسية المتعالية، من خلال تخريب حُبّ الطفولة الذي تضمنه خطاب سحر خليفة في روايتها "ربيع حار".

وهو الأمر ذاته الذي صادفنا في إبداع علي المقري في رواية "اليهودي الحالي" من منظور ديني ولغوي، بين بطلين مختلفين في العقيدة واللسان، مجتمعين في الهم الإنساني والمشاعر الوجدانية، مع تخريج مأساوي لعلاقة الأنا بالآخر الذي يرتبط بمقولات العقل الحداثي المعطل.

وتبدو رواية سهيل إدريس "الحي اللاتيني" مختلفة تماما عما ذكرناه، فنظرة الانتقام محتجة في زيارة البطل الشرقي إلى باريس، الذي يمارس انتقامه الذكوري من أنوثة الغرب. وهذا المنعرج هو رد على نتائج الاستشراق الغربي في البلاد العربية من جهة، والمكانة التي احتلتها الذات العربية في الهامش والأطرف من جهة ثانية. بينما يسعى إدوارد سعيد بطل

رواية الشتات الفلسطيني للروائي العراقي علي بدر، إلى استعادة المكان القديم والرد على الآخر الصهيوني في صهيئته للجغرافيا ومعالم مدينة القدس، مستفيدا من تفكيكه للآخر في دراساته ما بعد الكولونيالية ومذكراته "خارج المكان"، التي كشفت التطبيق الواضح لمبادئ الإحلال العقلي للمأساة اليهودية على المكان الفلسطيني وخارجه بالنسبة للمنفيين والمهجّرين والمشتتين (إنتاج أسطورة البلاد الفارغة)، لتجاوز صدمة الشتات النازي (Trauma) في أوروبا أثناء الحرب العالمية الثانية.

أما المتن الشعري عند محمود درويش فهو اشتغال على التأويل الثقافي لعلاقة الذات بالآخر، أين وقفنا على معالم امحاء الذات العربية/الفلسطينية وانكفائها على نفسها في ظلّ تصدّر الآخر للمشهد الثقافي والوجود المادي، فجاءت الأنا محصورة في حدود الآخر التاريخية والجغرافية، تعاني اغترابا في إنتاج خطابي تروم من خلاله مقاومة سجّانها، وإصلاح أوضاعها الاجتماعية والنفسية لتجاوز الهزائم المتراكمة والمتلاحقة (ثقافة الهزيمة).

في العموم اتخذ المنهج إجراءات متنوعة فرضتها فواصل البحث، ونذكر في هذا السياق الإجراء التفكيكي ومقولات النقد الثقافي والبنوي، على أن المنهج الوصفي ظلّ وارف الظلال على البحث برمته، إضافة إلى الاستئناس بالمنهج التاريخي والنفسي المعرفي وبعض الأبحاث التي ناقشت علاقة الأنا بالآخر في المشروع الثقافي ما بعد الاستعماري، والاهتمام بالرد الكتابي والثقافي على الآلة الإمبريالية، وتطبيق أطروحات فلاسفة الاختلاف باعتبارها مقاربات منهجية، تسعى إلى تعرية الذات من خلال الآخر، وهي حفريات معرفية في أصل العلاقة من وجهة نفسانية واجتماعية معرفية، وإدراك نظريات الهيمنة التي ميّزت الآخر وإنتاجه للأنا المقهورة والهامش المهذور.

ونروم من خلال هذه الجهود تحديد منهج (ية) محكم (ة) لتفكيك العلاقة بين الذات العربية والآخر الإسرائيلي في الامتداد الزمني والتغيّر الاجتماعي والثقافي، من أجل تبسيط التعقيد الذي تميزت به هذه العلاقة الجدلية في بعدها الديني والحضاري والثقافي.

يتكئ هذا البحث في انتقالاته النظرية والتطبيقية على دراسات سابقة تأصيلية، اشتغلت على تحديد مضامين العلاقة في التوجه ما بعد الحداثي.

وقد جاء الاعتماد على الدراسات الجديدة متسقا مع الرؤية الاختلافية للصراع التي انطلقنا منها، ولعل الأعمال التي خلفها **عسان كنفاني** هي نقطة مساعدة لانبعث البحث العميق، الذي تدعّم بكتاب **رامي أبو شهاب "الممر الأخير: سردية الشتات الفلسطيني: منظور ما بعد حداثي"**، إضافة إلى دراسة كلّ من **جمال حمدان** و**قديري حفني** في المجالين الأنثروبولوجي والسيكولوجي، والتمثيل الأدبي لاغتراب الشخصية اليهودية الذي عاينه **أحمد حمّاد** في كتابه، والجهد الواضح في تجلية الصور الجدلية بين الأنا والآخر في دراسة **ماجدة حمود**.

ورغم كل هذه المساعدة المعرفية إلا أن صعوبات البحث حاصرتنا في تحقيق عمل شمولي ومتكامل، نظرا لتسرّعنا أحيانا في القراءة والتطبيق، الأمر الذي لا يناسب خصوصية هذا الحقل المعرفي.

في الأخير لا بد من تقديم الشكر الجزيل لأستاذي المشرف الدكتور **سليبي نور الدين**، على كل ما قدّمه من إضاءة معرفية ومساعدة علمية طيلة عمر هذه الأطروحة، فتجربته البحثية الواسعة سهّلت ما كان مُستعصياً وصعباً في أركان البحث، إضافة إلى جهده في القراءة وصبره على الهنّات البحثية المتكررة.

والشكر موصول إلى أستاذي الدكتور **عبد الحق بلعابد**، الذي لازمني بتوجيهاته ونصائحه وهو البعيد عنا في دولة قطر.

ولا يفوتني في هذه اللحظة تقديم واجب الاحترام والتقدير للدكتور **جمال الشاذلي** وكيل كلية الآداب بجامعة القاهرة، الذي أفادني في هذه الدراسة، كونه متخصصا في الأدب العبري واللغات الشرقية وقراءته العميقة للصراع العربي-الإسرائيلي.

والشكر الخاص أتوجه به إلى لجنة المناقشة على تشريفهم لي بقبول هذا العمل وجهدهم في معاينته ومطارحته، إضافة إلى جميع أساتذة قسم اللغة والأدب العربي في جامعة خميس

مليانة والأصدقاء من جامعة المسيلة، وعائلي الكريمة على كل ما قدّمته لي خلال  
مشواري العلمي والعملية.

# الفصل الأول

## تحديد مفاهيم ومصطلحات

1.1 ماهية الصراع وبنية الإمبريالية.

2.1 النقد الثقافي.

3.1 مقولات الاشتغال الثقافي.

## 1.1 ماهية الصراع وبنية الإمبريالية:

نحاول في هذا الجزء البحث عن تحقيق مقارنة شمولية لمفاصل الدراسة المنهجية والمصطلحية، من خلال تفكيك مفاهيم الصراع وأنماطه الصدامية والمثاقفة في حقل الدراسات الثقافية، إضافة إلى تسليط الضوء على النقد الثقافي ومقولاته في الانتقال ما بعد الحداثي؛ مثل الاستشراق، الإمبريالية والهيمنة في اشتغالها الأوروبي وانتقالاتها العالمية، ما بعد الاستعمار، الأدب ما بعد الاستعماري، الذات والآخر.

وتقدّم "دائرة المعارف الأمريكية" تحليلاً نفسياً للصراع (The conflict) في واقع الأدبيات السياسية، من منطلق الخصومة بين فئتين متعارضتين، حيث يتحوّل الصراع إلى (حالة من عدم الارتياح (الخوف البشري) الناتجة من أثر الضغط النفسي، نتيجة تعارض رغبتين أو أكثر من رغبات الفرد أو حاجاته)<sup>1</sup>. ويكشف هذا الواقع حالة اصطدام وانكسار في علاقة الفرد بالسلطة في الفكر البراغماتي، الأمر الذي يؤدي إلى تكوين مزاج نفسي متداخل ومتعارض بين الفرد والسلطة الاجتماعية التي ينتمي إليها.

وينتهي هذا الصراع بأحداث قتالية دموية، وانقلاب سلطوي يؤثر في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الإنسانية، إما سلبا بالدخول في الطائفية وشبح الأقلية، أو إيجابا بالانتقال إلى أفق التحديث والتطوير الإنساني والمعرفي والثقافي، لتجاوز الأزمة والفشل الثقافي والاجتماعي.

وينصرف اهتمام "دائرة المعارف الاجتماعية" إلى الوقوف على معالم التعقيد في الصراع، متجلباً في نشاطين أو أكثر لهما طبيعة متضادة تماماً، لأن أساس الصراع هو التعارض الفكري والنفسي والثقافي بين الذات الإنسانية<sup>2</sup>، ليصبح الصراع في الجانب السياسي دالاً على نوع من التنافس وعدم التوافق البراغماتي، على المستوى الفردي أو الجماعي (الدولي) وهو الشائع في هذا العصر، خاصة في بعده العربي والعلاقات المتوترة مع الآخر الغربي.

<sup>1</sup> The Encyclopedia American international Edition, Danbury Connecticut: Grober Incorporated, 1992, p 537.

<sup>2</sup> Edward G. Murray, Conflit: The Psychological Aspects, in Iess, p 220 - 225.

يتحول الصراع في البعد الأخلاقي إلى ما يسمّى بسوء النية لدى الذات، حيث «كلّ حقيقة إنسانية مشروع مباشر في الوقت نفسه لتحويل وعيه إلى مركّب مما يعي وما لا يعي، ومشروع للاستيلاء على العالم باعتباره الكيان الشامل لما لا يعي أي للوجود في ذاته في صورة خصيصة أساسية»<sup>1</sup>.

ويذكر قاموس "لونجمان" أن الصراع (حالة من الاختلاف الشمولي أو عدم التوافق بين جماعات/مبادئ/أفكار، حيث ينتقل إلى طور مادي يشبه القتال والحرب العسكرية)<sup>2</sup>، للوصول إلى السيطرة على الآخر جغرافيا واقتصاديا ومعرفيا، مثلما قامت به الإمبريالية الحديثة في العالم الثالث والجنوبي.

بينما يظهر التأثير الثقافي في انتقال الصراع من صورته النظرية إلى العنف المادي، من خلال إعادة قراءة حادثة الهولوكوست/القرّبان المقدّس (Holocaust)، التي لا يمكن إدراكها إلا في سياق انتقالات الحداثة الغربية، وفشل الإدماج الصهيوني لهرتزل في أوروبا الذي نقله إلى فلسطين في وقت لاحق، لنصبح على ما يبدو أمام شرعنة دينية للتطرّف الديني وتبرير أفعال اليهودي وحروبه على الذات العربية.

ونجد في هذا الصدد توافقا في الطرح بين عبد الوهاب المسيري لتبريرات الصهيونية وانتقالاتها في العالم العربي، ورؤية ريجمونت باومان (Bauman)\* للأدوار التي لعبتها الحداثة الغربية وجهازها الإمبريالي في المحرقة، ونقل مآسيها إلى الشرق الأوسط، مؤكداً أن «الحداثة الغربية رأت في اليهود ذوي الطبيعة الفوضوية المستعصية، حشائش غريبة نمّت فوق الأرض التي أعدّها المجتمع الغربي لتكون جنّة المستقبل، وثمة حشائش أخرى كان لا

<sup>1</sup> ريتشارد وولين، مقولات النقد الثقافي (مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد البنيوية)، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ع 2664، ط 1، سنة 2016م، القاهرة، مصر، 189.

<sup>2</sup> منير محمود بدوي، مفهوم الصراع (دراسة في الأصول النظرية - الأسباب والأنواع)، مجلة دراسات مستقبلية، ع 3، سنة 1997م، أسيوط، مصر، ص 36 - 37.

\* زيجمونت باومان (بالبولندية: Zygmunt Bauman) عالم اجتماع بولندي، وُلد يوم 19 نوفمبر 1925م - 9 يناير 2017م. شغل منصب بروفيسور علم الاجتماع في جامعة ليدز. واشتهر باومان بسبب تحليلاته للعلاقة بين الحداثة والهولوكوست، وأيضاً ما يتعلق بالمذهبية المادية (الاستهلاكية) لما بعد الحداثة.

بد من اقتلاعها كالمُصابين بتشوّهات جسدية وأمراض خُلقية والمعتوهين والشيوعيين والشواذ والسّلاف والعجر. كما نمّت نباتات [الفلسطينيون؟] تحوّلت فيما بعد إلى حشائش [اللاجئين الفلسطينيين؟]، لأنّ عقلا أعظم [الغرب الاستعماري] أراد أن تتحوّل الأرض [فلسطين؟] التي نمّت بها إلى رجل آخر [الصهاينة؟]<sup>1</sup>.

ونجد أنفسنا ملزمين على الحكم بفشل الحداثة الغربية في تسويق حادثة الهولوكوست إلى الشرق العربي، وتحويله إلى منطقة عسكرية مفتوحة، حيث يؤكد باومان أن سيرورة التهذيب الحضاري في أوروبا غير مكتملة، لتصبح الحداثة كما يقول: «عاجزة عن احتواء النزاعات المرصية الطبيعية داخل الإنسان، أي العجز عن تحيقي إقرار السلوك الإنساني الذي يحكمه العقل والأهداف»<sup>2</sup>.

ويمكن الحديث من جهة أخرى عن المحتوى الإيجابي للصراع، حيث يتضمن دوافع الإنجاز والارتباط والإتباع، أي أنه يتحوّل إلى آلية بناءة في العلاقات الإنسانية من جهة، ويصبح من وسائل التغيير الاجتماعي المهمّة في الحفاظ على القيم والعدالة وحماية الذات والآخر معا من جهة ثانية\*.

وانطلاقا من هذا وجب التأكيد على طبيعة التواصل في البعد الإيجابي للصراع في بنائه للتفاعلات الدينامية بين الطبقات الاجتماعية، ليكون في الأخير القنوات الاتصالية في اختيار نمط علاقة الصراع المتعدّد في مظاهره المعاصرة، الذي يتجلى في ما يشبه

---

<sup>1</sup> ريجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، تر: حجّاج أبو جبر ودينا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، ط 1، سنة 2014م، القاهرة، مصر، ص 31 - 32.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 66 - 67.

\* إن الآخر هو الكلية المزدوجة للكينونة الذاتية وتقويضها في الآن نفسه، وهو يتداخل ويتمرأى في سلسلة في سلسلة غير منتهية، تبدأ من أدقّ الانتطارات الذاتية في علاقة الذات بالذات، عبر زمن شديد الضآلة، ولا تنتهي إلا بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان، فالفرد يمكن أن يكون آخر حتّى بالنسبة إلى نفسه قبل مدة قصيرة، ويمكن أن يتحوّل إلى آخر بعد مدة قصيرة أيضا. وكل شخص هو آخر بالنسبة لأي شخص على وجه الأرض.

ينظر: صلاح صالح، سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية)، المركز الثقافي العربي، ط 1، سنة 2003م، الدار البيضاء - بيروت، ص 10.

المناقشة، حيث يشير إلى موقف صراعي بين طرفين يواجههما أحد موقفين؛ الأول يكون قابلاً للتفاوض والآخر لا يحتمل التوفيق.

بينما تشير الأزمة (The crisis) إلى حالة من الضغط النفسي (The stress) أو الكارثة (The Disaster) أو العنف (The Violence)<sup>1</sup>.

لذلك يزداد التعقيد والضبابية في تحديد مفهوم واضح ودقيق لمصطلح الأزمة، لارتباطها بعلم إنسانية واجتماعية أخرى، من خلال توظيف مفهوم عام للتدليل على أن الأزمة مصطلح رديف للصراع، فهي نقطة تحوّل تميّز نتاج حدث ما بشكل مرغوب أو غير مرغوب فيه؛ بين الحياة والموت، العنف أو اللاعنف أو الصراع الممتد<sup>2</sup>، الذي يصبح حتمية لحالة التعقيد المصاحبة لتداخل الصراع وتطوراته السلبية التراكمية.

ويمكن أن يكون العنف مادياً أو معنوياً، لأنه يشير إلى (اختيار وسائل تنفيذ الصراع أكثر من إشارته إلى درجة التورّط)<sup>3</sup>.

بينما يمثّل الإرهاب (The terrorism) صراعاً منخفضاً في الحدة والكثافة، لأنه أقرب إلى المعارضة، حيث يدلُّ على ما يُشبه إستراتيجية سياسية قائمة على القهر، تستخدم التهديد بالعنف والألم كأداة رئيسية لها كما هو سائد المجتمعات الإنسانية<sup>4</sup>، حيث يُنظر إليه بأنه صناعة متطورة للكولونيالية الثقافية، في محاربتها للذات العربية عبر شيطنتها وتشويه صورتها.

---

<sup>1</sup> منير محمود بدوي، مفهوم الصراع، ص 41.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 44.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 47.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 48.

يجدر بنا البحث عن تحقيق مقارنة شمولية للصراع في صورته ما بعد الاستعمارية، وهي مقارنة اشتراطها في دراستنا للتخلي عن فهم الصراع بمعنى الصدام العنفي أو الحربي، نظرا للتغيرات الهائلة التي حدثت في علاقة الأنا بالآخر بعد اندثار الحداثة ووجوديتها، إضافة إلى تغيّر شمولي لمعالم الصراع في البعد المادي والبعد الثقافي، هذا الأخير يفكك المزاج العام للشخصية الإنسانية في مختلف المجالات والتجليات الخطابية والتواصلية. وانطلاقا من هذا يصبح الصراع العربي-الإسرائيلي مختصرا للإمبريالية الغربية في هذا الأفق، حيث يمكّن الدارس من تجاوز النمطية الهدمية والبعد الانفعالي في تلقي الأنا للآخر من جهة، ورد الآخر على الأنا من جهة أخرى، من أجل استيعاب الذوات المتصارعة وتجاوز حالات التصادم والتجاذب السلبي التي نشأت أثناء الكولونيالية القديمة، لأننا نحاول استيعاب الظاهرة الكولونيالية الجديدة لدى الآخر (ما بعد الصهيوني) وتمجيدها للآخر الاستعماري.

ويحاول إريك وُلبرغ في كتابه "إمبريالية ما بعد الحداثة"\* سنة 2011م كشف النظام العالمي الجديد. ونجم عن ذلك هندسة الآلة الإمبريالية للصراع عبر ثلاث مراحل تاريخية مفصلية، تمثل اللعبة الغربية الكبرى والمكر الثقافي لاستلاب الذات (العربية خاصة)، وتتمثل في:

1. **اللعبة الكبرى الأولى:** مرتبطة بالإمبريالية الكلاسيكية حيث تصارعت فيما بينها على السيطرة على مختلف بقاع العالم الضعيف وثرواته.
2. **اللعبة الكبرى الثانية:** هي الحرب الباردة التي خاضها الغرب بقيادة الولايات المتحدة باردةً في أوروبا، وساخنةً في بقاع العالم الثالث، بهدف تثبيت هيمنة الولايات المتحدة الأميركية وإحاق الهزيمة بالمعسكر الشيوعي.

---

\* يجب الإقرار هنا -على الرغم أهمية هذا المرجع- تعذر الوصول إليه خلال أطوار هذه الدراسة، إلا أن بعض الكتابات اشتملت على مقاربات مؤلفه ورؤيته الثقافية للآلة الإمبريالية الغربية، ما جعلها تقدّم إضافة لمفهوم الصراع.

نقلا عن: موقع الجزيرة الإخبارية، إمبريالية ما بعد الحداثة، مقال منشور بتاريخ: 22 مارس 2012م، الرابط الإلكتروني:

<http://www.aljazeera.net>

3. **اللعبة الكبرى الثالثة:** هي ما نعيشه الآن وبدأت مع هزيمة المعسكر الشيوعي، وهي

مستمرة إلى الآن.

وتتميز هذه المرحلة بأنها مرحلة إمبريالية ما بعد الحداثة، ويمكن وصفها بأنها مرحلة

الهيمنة الأميركية على العالم عبر قدرة عسكرية مطلقة.

أما المنطقة الواجب الهيمنة عليها، أي وسط آسيا، فهي تسير وفق المقولات التي

أوردها المؤلف في مدخل الكتاب، وما سوريا وإيران إلا عقبات في الطريق واجب إما

إخضاعها وإما تدميرها ككيانات، وكان احتلال العراق جزءاً من الخطة.

لذلك ساعدت كولونيالية ما بعد الحداثة على تعميق موجبات الحروب والاحتقان، وتحقيق

استمرارية للصراع وشمولية في أبعاده ومداخله، بالإشارة إلى ما طرحته الباحثة البريطانية

فرانسيس ستونر سوندرز (Frances Stonar Saunders) في سؤالها الاستهلاكي (من الذي

دفع للزمار؟/Who paid the piper؟)، عن اشتغال الغرب الاستعماري أثناء فترة الحرب

الباردة على تطويع رجال الأدب والكتّاب والسينما والإعلام ومختلف الوسائل الثقافية (التي

تدخل ضمن اهتمامات النقد الثقافي)، خدمة للإمبريالية وصراعها ضد المعسكر الشرقي

والإسلامي.

وترى ستونر أنّ ما قامت به المخابرات الأمريكية (C.I.A) في عالم الفن والأدب لإعادة

بناء البنية الثقافية في العالم بما يؤدي إلى كراهية الشيوعية وغيرها من الكيانات والأفكار،

والسعي وراء النموذج الأمريكي، يؤكد سرعة الثقافة في التأثير على الوعي وعلى الوجدان

من خلال الرواية الأدبية والدراما في السينما والتلفزيون والمعارض الفنية والحفلات

الموسيقية، بحيث يتم تدريجياً التخلي عن نمط قديم واكتساب نمط آخر، والحق أن التغيير

في الثقافة هو ما يُراهن عليه النظام العالمي الجديد المعروف بـ«الغلوبالية/العولمة» (The

globalism) الذي أعلنه الرئيس الأمريكي بوش الأب أثناء حرب الخليج الثانية سنة

1991م<sup>1</sup>. وقد تنبّه إدوارد سعيد إلى تسويق مقولة الأمركة الثقافية في بحثه عن

<sup>1</sup> فرانسيس ستونر سوندرز، من الذي دفع للزمار؟ (الحرب الباردة الثقافية - المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون

والآداب)، تر: طلعت الشايب، تق: عاصم الدسوقي، المركز القومي للترجمة، ط 4، سنة 2009م، القاهرة، مصر،

الاستشراق وعلاقته بالإمبريالية والمقاومة، مؤيدا الباحثة البريطانية في طرحها لنجاعة الوسائل الثقافية في السيطرة على الآخر وسلب هويته المعنوية، واعتبار الحرب الباردة الثقافية وسيلة للاستيلاء على عقول البشر<sup>1</sup>، حيث نعتبر هذا الفعل عملا مظلما في التاريخ الكولونيالي الغربي، لأنه صحراء ثقافية تؤسس لفكر السيطرة والعبودية الكونية على الدولة المستعمرة سابقا.

---

<sup>1</sup> فرانسيس ستونر سوندرز، المرجع السابق، الصفحة الخارجية للكتاب.

## 2.1.1 مداخل الصراع:

إن قراءة أسباب الصراع وبواعثه يكشف هذه المداخل ويُعري بنياته، التي تسبب تعقيدا في الصراع العربي-الإسرائيلي. ومن بين هذه المداخل:

**المدخل النفسي:** الذي يعدُّ من العوامل المهمة في حدوث الصراع على المستوى الفردي، وتكون متعددة، مثل: النزاعات العدائية (Hostile Disputes)، التحيز (Bias)، الحقد (Hatred)، الانتقام (Revenge)، عدم الأمان (Insecurity)، الإحباط الاجتماعي (Social Frustration)<sup>1</sup>.

وظهر اتجاه آخر للصراع يرتبط بالشخصية القومية (National Character)، حيث يُفسَّر على أساس السيكولوجية القومية العدوانية، التي تشكّل في نهاية الأمر القوة الرئيسية المحرّكة للصراعات والحروب الدولية<sup>2</sup>. وينظر لها على أنها حقيقة ثابتة في التاريخ الإنساني، حيث أدت إلى قيام الكثير من الحروب بسبب العصبية الدينية والسياسية والاجتماعية، خاصة المجتمعات المتقاربة في اللغة والانتماء الديني والتاريخي.

ويتحوّل الصراع في البعد النفسي إلى نرجسية مبالغة، فالإنسان ما بعد الحداثي يسعى إلى ممارسة تشويه فصامي للواقع، حيث يرى إيريك فروم أن هذا التشويه سبب إدراكًا مشوّها للذات الشخصية، ما يؤدي إلى تشويه المحيط الذهني في الواقع الاجتماعي الذي يمتد إلى الآخر، الذي يمثّل الوجه المقابل للذات (إسقاط عكسي)، وفي النهاية تتوجه الأنا إلى تمجيد ذاتها حتى درجة التقديس<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> منير محمود بدوي، مفهوم الصراع، ص 54 - 55.

<sup>2</sup> ينظر: المرجع نفسه، ص 57.

<sup>3</sup> ينظر: راينر فونك، الأنا والنحن (التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة)، ترجمة وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2016م، بيروت، لبنان، ص 73.

## المدخل الاجتماعي:

تقوم فرضيته على الاعتراف بالدور المحوري الذي يلعبه سوء الإدراك في الصراع الاجتماعي، ويهتم بالإشارة إلى الاختلافات بين الذات والآخر حول أفضل طرق تحقيق الأهداف المشتركة، ليأتي عامل الإدراك في معرفة أحد الأطراف بمصالح لا تتفق مع أفقهما، الأمر الذي يُحيلنا على فكرة القيم/القيمة التي تجعل شدة الصراع في ازدياد ليصبح نضالاً/كفاحاً في الأخير<sup>1</sup>.

وتحمل القيم من جهة أخرى بُعداً أنثروبولوجياً في الجنس البشري، لأنه من الأبعاد المهمة للصراع، حيث نعتبره عملية اجتماعية معقدة ومتعددة الأبعاد، تنشأ في محتويات عديدة مختلفة تؤدي إلى نتائج متنوعة.

لذلك كان أساس الصراع ومحوره الإنسان، الذي أنتج من ورائه ثقافة وطورها في الوقت ذاته وطوّع رموزها وفهمها.

## المدخل الأيديولوجي:

يستمد منطلقه الفكري من التصور الماركسي الذي يصبح في الوقت ذاته منهجاً للصراع، حيث يقوم على معاينة جانب التناقضات الأيديولوجية والفكرية، التي تؤدي إلى ظهور الحروب والتناحرات كأساس لذروة التفاعلات الصراعية، ومنه يمكن معرفة أسباب الصراع بتحديد نقاط الاختلاف الفكري وأبعاده بين أطراف الصراع<sup>2</sup>، التي غالباً ما تُحدث هوة بين فريقين متقابلين في الخلفية المعرفية والسياسية والمنطلق الفكري.

<sup>1</sup> منير محمود بدوي، مفهوم الصراع، ص 63.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 59.

## 2.1 النقد الثقافي

## 1.2.1 الحدود والوجود:

يعد النقد الثقافي (Cultural Criticism) مصطلحا حديث النشأة والنشاط في المنظومة النقدية والثقافية، بسبب تأثير اتجاهات ومناهج في تنظيره وبلورته مثل ما بعد الحداثة، ليصبح نقدا ثقافيا ما بعد بنويوا، وإن كانت بعض المعاجم المتخصصة لا تشير إليه باعتباره «وُلد مهاجما للثقافة الأوربية كما ذكر تيودور أدورنو في مقاله المنشور سنة 1949م، خاصة مع نزوعها التأمري ضد الأقليات اليهودية»<sup>1</sup>.

ومن هنا يمكن التأكيد على أن بدايات النقد الثقافي ترجع إلى الفترة السبعينية من القرن الماضي، عندما شرع مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة برمنغهام في نشر صحيفة أوراق عمل حول الدراسات الثقافية<sup>2</sup>، التي تناولت وسائل الإعلام والثقافة الشعبية والثقافات الدنيا والمسائل الأيديولوجية والأدب وعلم العلامات والمسائل المرتبطة بالجنوسة والحركات الاجتماعية والحياة اليومية.

ويتحوّل النقد الثقافي إلى مشروع رديف لما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، على أساس بداية تبلور اهتمام كبير بالخطاب في البحوث النقدية، من أجل استحداث منهج في التحليل يعتمد على منهجية سوسيو تاريخية وسياسية ومؤسسية دون أن يُلغى مناهج التحليل الأدبي النقدي (أي يجمع ما بينها ويوظفها في قراءة الإنتاج الثقافي الإنساني وأنساقه المتعددة)<sup>3</sup>، وهو راجع إلى أن فترة تبلور النقد الثقافي عاصرت العديد من التوجّهات والمدارس المعرفية والنقدية والاجتماعية المعاصرة، خاصة بعد انتهاء حقبة الاستعمار التقليدي وظهور ما يسمّى بالحرب الباردة، وتيارات ما بعد الاستعمارية في النقد والأدب والثقافة.

<sup>1</sup> ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2002م، الدار البيضاء - بيروت، ص306.

<sup>2</sup> حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف، ط1، سنة 2007م، بيروت - الجزائر، ص 24.

<sup>3</sup> عبد الله الغدامي، النقد الثقافي (دراسة في الأنساق العربية الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2005م، الدار البيضاء - بيروت، ص 31.

وفي الوقت ذاته ساعدت المؤسسة العلمية والثقافية في توجيه الخطاب والقراء نحو نماذج وأنساق وتصورات، يتأسس معها الذوق العام وتتخلق بها الصياغة الفنية، وتصبح تبعا لذلك قيما معتمدة، يقاس عليها وتتحدد في الحكم والتذوق، ما جعل النقاد السائرون في فلك هذا النقد يتحولون من نقد النصوص إلى نقد المؤسسة، كما كان لنقاد الأقليات دور في فتح آفاق النظر النقدي وفحص أفعال المؤسسة وتأثيرها في عمليات الاستبعاد الاجتماعي وفي تشكيل الأنماط، في حين فضح نقاد ما بعد البنيوية (ويلوز-ليونار-فوكو) المؤسسات الاجتماعية القيادية في تأسيس هيمنة المجتمع الاستهلاكي المتقدم وحراستها لهذه الهيمنة<sup>1</sup>، التي تجلت بشكل واضح في المجتمع الرأسمالي/الغربي ومحاولته خلق بنية معرفية للقوة الاقتصادية الغربية في العالم، من خلال إلغاء الآخر واستلاب هويته الثقافية والحضارية.

ويرى آرثر أيزابرجر أن نقاد الثقافة يطبقون المفاهيم والنظريات في تراكيب وتباديل على الفنون الراقية والثقافة الشعبية والحياة اليومية وعلى حشد من الموضوعات المرتبطة، لأن النقد الثقافي عبارة عن مهمة متداخلة، كما أن نقاد الثقافة يأتون من مجالات مختلفة، ويستخدمون أفكارا ومفاهيم متنوعة، وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، إضافة إلى التفكير الفلسفي وتحليل الوسائط والنقد الثقافي الشعبي.

وبمقدوره أيضا أن يفسر نظريات ومجالات علم العلامات، ونظرية التحليل النفسي والنظرية الماركسية والنظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية ودراسات الاتصال والإعلام والوسائل الأخرى المتنوعة التي تميز المجتمع والثقافة المعاصرة وحتى غير المعاصرة<sup>2</sup>.

ويعطي هذا التحديد النقد الثقافي القدرة على ملاحقة الأثر الثقافي وتحديد وتوصيفه وتحليل نظام مخاطبته، وكيفية تفاعله مع الثقافة التقليدية، التي تحمل طابع الإدهاش ومخاطبة الحس المشترك لدى عامة الناس، حيث أصبح يمتلك قاعدة شعبية عريضة، أي أنه يُدمج المنهج الأكاديمي مع آخر لا يحمل شروط العلمية مع إظهار صرامة فيهما، ما يجعل من الناقد الثقافي ناقدا علميا متخصصا وناقدا أدبيا ومحررا إعلاميا في وقت واحد، فالنقد الثقافي

<sup>1</sup> عبد الله الغدامي، المرجع السابق، ص 34.

<sup>2</sup> آرثر أيزابرجر، النقد الثقافي (تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويس، المجلس الأعلى للثقافة، ع 603، ط1، سنة 2003م، القاهرة، مصر، ص 30 - 31.

ينطوي على قراءة تأويلية للدوال الثقافية وما يرتبط بها من مناهج وأحكام<sup>1</sup>، الأمر الذي جعل موضوعاته مفتوحة على أنساق ثقافية وإنسانية أخرى تتجلى في الحياة اليومية. وعطفاً على ما سبق يمكن الإقرار أن مفهوم النقد الثقافي يشير إلى نوع من التورية الواسعة، فهو خطاب مضمّر غير كامن في وعي المؤلف أو القارئ، إنما جاء الإضمار في النسق الثقافي ذاته، لأنه صُدّر عبر تراكمات ثقافية وتاريخية سابقة، جعله عنصراً نسقياً يلتبس فيه المؤلف والقارئ، حيث يحتاج إلى أدوات خاصة للكشف عنه، أي حدوث ازدواج دلالي أحد طرفيه عميق ومضمّر، وهو أكثر فاعلية وتأثيراً من ذلك الوعي، ليكون في الأخير نسقاً كلياً في جمعه لخطابات وسلوكيات ثقافية متعددة<sup>2</sup>.

ويتابع النقد الثقافي فكرة النسق حيث يحدّد وظيفته في وضع معين ومحدد، إذ يتعارض نسقاً أو نظاماً من أنظمة الخطاب؛ أحدهما ظاهر والآخر مضمّر في نص ثقافي واحد، للكشف عن حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة ورسائل مخفية تمرّر الجمالي، أين يقوم النقد الثقافي بملاحقة الأنساق المضمرة ورفع الأغشية عنها، ومحاولة مخاطبة المساحة غير المكتوبة من النص، ليكون تنصيبه للنص فعلاً ثقافياً ونسقاً في بُعد الواعي وغير الواعي لكل أنواع الخطابات.

وقد ساعدت الدراسات الثقافية (Cultural Studies) في تشكيل النقد الثقافي خلال ظهورها في بريطانيا، رغم أن النقد الشكلي ومدرسة شيكاغو واتجاهات أخرى اشتغلت على مقارنة النص بنيويًا والتقيد بحدوده الشكلية أعاق تطور النقد الثقافي، وهو ما حمل منظري هذا النقد على تجاوز هذه المقاربات النصية، ليكون في النهاية (نقداً يستوعب مُتغيرات ما بعد الحداثة (ما بعد البنيوية)، التي ترفض الحدود التقليدية الموجودة بين التخصصات)<sup>3</sup>، ما حمل الدراسات الثقافية على كسر مركزية النص، هذا الأخير أصبح نصاً قائماً بذاته

<sup>1</sup> غالب الناصر، آليات النقد الثقافي وعلم الأديان في قراءة التراث الإسلامي (مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، ط1، سنة 2013، ص 62.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 71.

<sup>3</sup> ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل النقد الأدبي، ص 308 - 309.

متجاهلة جميع الآثار المترتبة عنه، وفي الوقت نفسه تأخذ منه ما يتحقق فيه، وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية متعددة.

ويصبح النص في تصوّر الدراسات الثقافية مادة خام، تحاول هذه الدراسات الكشف عن أنماط معينة (مُتخفية فيه)، مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الأيديولوجية وكل ما يمكن تجريده، فالنص ليس هو الغاية القصوى للدراسات الثقافية، وإنما غايتها المبدئية هي الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي وتموضعها النصوي. وتشغل الدراسات الثقافية على إظهار أهمية النص الثقافية، بالوقوف على عمليات إنتاج الثقافة وتوزيعها واستهلاكها، لأنها تمثل الإنتاج في حال حدوثه الفعلي، حيث تقرّر مصير أسئلة الدلالة والإمتاع والتأثيرات الأيديولوجية، وهو ما يوافق نظرية الهيمنة التي طرحها أنطونيو غرامشي ( Antonio Gramsci)، والتي يؤكد فيها أن السيطرة لا تتم بسبب قوة المُسيطر فحسب، ولكنها تتمكن منا بسبب قدرتها على جعلنا نقبل بها ونسلم بوجهاتها<sup>1</sup>، التي تشمل أيضاً قابلية الآخر لتسهيل السيطرة دون رد فعل يذكر. إضافة إلى دراسة الجنس (Gender) أين يصبح فعلاً يمسُّ الأحلام مع التعويض النفسي والاتصال مع المواجهة والتصور مع الهوية، ويبقى الإنتاج خطاباً يؤدي دورين مزدوجين؛ خطاب المقاومة وخطاب الهيمنة، حيث أن الثقافة فعل إنساني متداخل من جهة وأداة للهيمنة من جهة أخرى.

إضافة إلى ما سبق تهتم الدراسات الثقافية بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة، حيث تسعى إلى اختيار مدى تأثير العلاقات على شكل الممارسات الثقافية، من أجل فهم الثقافة بجميع أشكالها المركّبة والمعقدة وتحليل السياق الاجتماعي والسياسي بعيداً عن مركزية النص، فهي تتجه إلى ما يتحقق فيه وما يتكشف عنه من أنظمة ثقافية باعتباره مادة خام يستخدم لاكتشاف أنماط معينة مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الأيديولوجية وأنساق التمثيل وكل ما يمكن تجريده من النص من أنظمة ذاتية في فعلها الثقافي داخل تموضعها النصوي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 17-18.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 19.

ويرجع تاريخ النظرية الثقافية إلى مدرسة فرانكفورت الألمانية التي وجدت نفسها بين مسارين؛ مسار يهتم بنقد الثقافة وآخر منشغلا بتحديد الجدلية السلبية في التقليل من أهمية الجماهير التي نادى بها أدورنو، وزملاؤه خاصة هركهايمر، ماركيز، هابرماس، وبنجامين. فالنظرية الثقافية تلتقي بنظريات ما بعد الحداثة في انتقادها للفلسفة التقليدية والنظرية الاجتماعية في وضعها للحدود بين مناطق الواقع الاجتماعي وأشكال الهيمنة في هذه الخطابات التي أجازتها الحداثة تحت ستار التحرر والتقدم<sup>1</sup>.

وإذا كانت النظرية الثقافية تبحث في هذه الخطابات عن أشكال الهيمنة، فهي تلتقي بالدراسات الأدبية من حيث المبدأ وتتضمنها؛ لأنها تفحص الإنتاج الأدبي بوصفه ممارسة ثقافية خالصة<sup>2</sup>، تجعل من الدراسات الثقافية ذات بعد شمولي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، لأنها تأخذ في الاعتبار كل الأنشطة المؤثرة في التطور الفكري والوعي الفردي والجماعي.

بينما يحاول دعاة النقد الثقافي الجمع بين الدراسات الثقافية والأدبية تحت موضوعين مهمين، هما (المُعتد الأدبي الذي يتجلى في الأعمال المدروسة في المدارس والجامعات بطريقة منتظمة، إضافة إلى أنماط تحليل الموضوعات الثقافية)<sup>3</sup>، التي تعتمد على فكرة التعددية الثقافية لضرب المركزية الغربية، كونها ثقافة ذكورية بيضاء وغربية تتجاهل الآخر وتُغليه، ليأتي دور تعددية مصطلح الثقافة بوصفها تشكيلات متداخلة ك(النسوية والسود والعناصر البشرية الأخرى، التي ليست بيضاء وليست ذكورية ولم تكن في التيار المؤسساتي الرسمي. وإذا سلّمنا بوجود وجهين للدراسات الأدبية في بعدها السياسي والثقافي، فإننا نقرّ بشكل ما بدور الدراسات الثقافية التي تساعد على معاينة النصوص وقراءة وعيها بعيدا عن هيمنة الآخر.

<sup>1</sup> حفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 38 - 39.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 41.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن أبرز اهتمامات النقد الثقافي النسق، كونه يمثّل (جبروتا رمزيا يمارس ثورة ثقافية، حيث يقوم بدور المحرّك الفاعل في النص الاستهلاكي أثناء الاستقبال الجماهيري والقبول القرّائي لخطاب معين، ما يجعله مستهلكا عموميا، في حين أنه لا يتناسق مع ما نتصوره عن أنفسنا وعن وظيفتنا في الوجود، حين يكون الجمالي مخالفا للعقلي، والمقبول البلاغي يناقض المعقول الفكري المرتبط بالخاص والعام)<sup>1</sup>.

وهكذا فإن العلامات تُغادر عُزلتها، والنظر إليها من طرف المنطقيين والسيموطيقيين على أنها حاملة دلالة مكنتية بذاتها إلى عالم أرحب يعجُّ بالحركة والحياة، وهو تضافر العلامات لإنجاز نص علاماتي، وبات الفعل الدال هو الجامع الكلي للثقافتين الراقية والشعبية، فلا تمايز بين دال وآخر؛ أحدهما راقٍ والآخر مُتدنٍ، طالما أن كل شيء في حال حركة وصيرورة وقابل للتقدّم والتأخر، بينما يبقى المدلول الثقافي بإيجابيته وسلبيته محطّ اهتمام النقد الثقافي، لأنه يبقى فعلا دالاً على تفكيك الثقافات والدوال المختلفة في وحدة ما<sup>2</sup>.

ويسعى النقد الثقافي إلى دراسة كافة النصوص دون إقحام الجوانب الجمالية (الشكلية)، حيث يربطها بواقعها الأيديولوجي المتعدد والمؤثرات التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية<sup>3</sup>، كونه إجراء نقدي شمولي في تعاطيه مع الإنتاج الثقافي الإنساني، وفي الوقت ذاته يحاول النقد الثقافي معاينة المضمرات النسقية والجملة الثقافية التي تمثّل المقابل النوعي للجملتين النحوية والأدبية، لأن الجملة الثقافية مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة للشكل الثقافي، الذي يُفرز صيغه التعبيرية ويتطلّب منا نموذجا منهجيا يتوافق مع شروط هذا التشكّل بحيث يكون قادرا على التعرف عليها ونقدها<sup>4</sup>. وإضافة إلى ما سبق يهتم كذلك بالوقوف على جميع الأنساق المضمرة غير الرسمية، حيث يتجه لكشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي والجمالي، ليصبح نوعا من علم العلل الذي يبحث في عيوب الخطاب ويكشف سقطات المتن، ما يجعله ممارسة نقدية متطورة ودقيقة وصارمة.

<sup>1</sup> عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 81.

<sup>2</sup> غالب الناصر، آليات النقد الثقافي وعلم الأديان في قراءة التراث الإسلامي، ص 67 - 68.

<sup>3</sup> ينظر: يوسف عبد الله الأنصاري، النقد الثقافي وأسئلة الملتقى، جامعة أم القرى، سنة 2008م، السعودية.

<sup>4</sup> حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 50.

## 2.2.1 تطور النقد الثقافي (الوعي بالحدثة وما بعدها):

يعد النقد الثقافي من المعارف التي واكبت التحوّل والسيرورة والتجاوز في المنظومة الفكرية الغربية، لأنه ينتمي إلى الموجة الفكرية التي تنادي بالقطيعة مع التصورات الدينية والفكرية والفلسفية والأدبية والثقافية التقليدية، التي تُنزل الفلسفة إلى رتبة الفهم العام، ليصبح بعد هذا التحوّل خطاباً يختلف عن الدراسات الأدبية والثقافية التقليدية متجاوزاً للأسلوب الأيديولوجي في النقد<sup>1</sup>، حيث تحوّل من مجرد انطباع جمالي للخطابات الإنسانية إلى ترميز جديد يتعلق بالبعد الأيديولوجي والنسق المضمّر والمُحتجّب، حيث يتحوّل النقد الثقافي عن البنيوية ويُناهضها بسبب تركيزه الجوهرى على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوي عند كلّ من بارت ودريدا وفوكو<sup>2</sup>، وهي حقيقة تاريخية في أوروبا ومدارسها الأكاديمية وغير الأكاديمية، التي نقلت الاهتمام الثقافي في النقد والأدب أثناء فترة ما بعد الحدثة. ودفع التزاحم الفكري والسيرورة الاجتماعية الجديدة في مناقشات ما بعد الحدثة إلى تأسيس مقاييس جديدة للنقد الاجتماعي والنقد السياسي والنقد الثقافي، حيث صخب مناقشات ما بعد الحدثة (Postmodernism) متأجج ومرتفع، خاصة عندما ارتبطت ما بعد الحدثة بما بعد البنيوية وما بعد الصناعية، وبمستودع من الأفكار الجديدة الأخرى. وتعقياً على ما سبق يقول ديفيد هارفي: «وقد تبدّت كمنظومة قوية من المشاعر والأفكار، وبدا أن الإنصاف يقتضي بأن تلعب دوراً حاسماً في تحديد مسار التطور الاجتماعي والسياسي، وذلك ببساطة بفضل طريقة تعريفها معايير النقد الاجتماعي والممارسة السياسية، وفي السنوات القليلة تمكّنت من تحديد معايير النقاش وأسلوب النقاش ومقاييس النقد الثقافي»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> غالب الناصر، آليات النقد الثقافي وعلم الأديان في قراءة التراث الإسلامي، ص 51 - 52.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 75.

<sup>3</sup> ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحدثة (بحث في أصول التغيير الثقافي)، تر: محمد سيّا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2005م، بيروت، لبنان، ص 15.

إنّ ما أضافه النقد الثقافي للوعي الأوروبي من مراجعات شاملة وجذرية لمشروع النقد والحادثة انطلاقاً من أن تصور ما بعد الحداثة، ظهر نتيجة الوعي بأزمة الأسس التي أعلنتها الحداثة ومشروع التنوير في وقت سابق، وأدت هذه النتائج إلى انهيار المشروعات الغربية الكبرى؛ مثل (مشروع دولة الرفاه في أمريكا والمشروع السوفيتي، ومشروع التنمية في بلدان الجنوب أو التقنية وآثارها المدمّرة على البيئة والإنسان، خاصة الأسلحة الكيماوية والذرية)<sup>1</sup>، وهي أفكار دعائية ازدادت حدّتها بعد الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي. إضافة إلى اعتماد النقد الثقافي على التفكيك من أجل تحديد سمات ما بعد النقد الأدبي، لأن أطروحات ما بعد الحداثة في الفلسفة بمعناها الواسع تشمل عدداً من المقاربات النظرية، ممثلة في ما بعد البنيوية، والنزعة التفكيكية، والفلسفة ما بعد التحليلية، والنزعة البراغماتية الجديدة، وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلية<sup>2</sup>، والوصول إلى تطبيق الفلسفة المابعدية المتناثرة وغير المستقرة في أساليب الحياة والتفكير الثقافي والاجتماعي.

وتعدّ قضية النهايات من بين سمات ما بعد الحداثة، حيث عاين النقد الثقافي مشروع نهاية الحداثة، نهاية القيم، نهاية البنيوية، نهاية العقل، نهاية المركزية الأوروبية، نهاية أسطورة العم سام في أمريكا أو نهاية الغرب، وجعلها هذا الأمر تنتشر وتمتد في ثقافة القرن العشرين، باستشراف زوال الآخر الغربي، الذي يتخذ اليوم الشكل الدقيق والمُهدد بكارثة نووية وفي أفق الكارثة نهاية التاريخ، نهاية الحياة الإنسانية على الأرض<sup>3</sup>، حيث قدّم هذا الطرح المفكّر فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"، الذي اعتبر فيه أن هذه المقولة قضية هامة في تحديد التنبؤ بنهاية العالم والإنسان بظهور الآلة، حيث يرى أن

---

<sup>1</sup> الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، ط2، سنة 2007م، بيروت، لبنان، ص 15.

<sup>2</sup> محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر)، دار الطليعة، د.ط، سنة 1996م، بيروت، لبنان، ص 16.

<sup>3</sup> جينانيني فاتيما، نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة)، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات دار وزارة الثقافة، د.ط، سنة 1998م سوريا، ص 1998م، ص 3.

الصراع الذي نظّر له كل من هيجل وماركس بداية هذه النهاية، التي تمتد إلى حضور الإنسان الأخير أو ما يُطلق عليه بخاتم البشر.

يقول فوكوياما: «تكون نهاية التاريخ بمناقشة الطبيعة والأدلة العلمية لواقع الديمقراطيات الليبرالية، وما تقدّم من حوافز اقتصادية من جهة، أو فشل اجتماعي من جهة ثانية، بمعنى التناقضات، لأن الحياة في ظلّ دولة عالمية متناسقة، هي حياة مرضية تماما لمواطنيها، وبعبارة أخرى فإن العالم الديمقراطي الليبرالي خال من التناقضات»<sup>1</sup>، لأن العصر هو عصر منطقي أحادي وثقافة واحدة ورؤية رأسمالية ليبرالية لا مُنافس لها.

وفي ظلّ انتماء مقولة نهاية التاريخ إلى الفكر الأحادي، تصبح الديمقراطية الليبرالية نموذجا ناجحا لسيادة العالم والنظام الدولي، لتحوّل هذه المقولة الفلسفية والدينية إلى خطاب أيديولوجي يبشّر بأبدية الرأسمالية في ثوبها الجديد، وانتفاء إمكانية مناهضتها بسبب قوة المنتصر وديمومته، وعليه فإن نهاية التاريخ تعني بالضرورة نهاية السياسة والأيديولوجيا<sup>2</sup>.

ولذا يمثل كتاب فوكوياما البيان الأيديولوجي والسياسي للنظام العالمي الجديد وتوجّه العولمة في عصرنا، حيث ينطوي على الخلفية النظرية الفلسفية التي تستند إليها أيديولوجيا العولمة الليبرالية في الاقتصاد والسلطة والحكم والحياة الاجتماعية والفكرية والثقافية، ولذلك كان هدف الكتاب هو تبرير خطاب العولمة والهيمنة والاستعمار الجديد، وتمير فرض النظام العالمي على العالم والاعتراف (التييموس-Thymmos) بالحكم الديمقراطي<sup>3</sup>، حيث يعتقد البعض أن مقولة صدام الحضارات لهنتغتون تصطدم بمقولة نهاية التاريخ، رغم أن منطلق المقولتين واحد؛ وهو تفوق وانتصار للحضارة الغربية انطلاقا من التيموس أو الصدام الحضاري، وسبل الوصول ذلك هو التقدم العلمي والتكنولوجي والتفوق العسكري والديمقراطية الليبرالية، وتأسيس علاقة عدائية بين المركز والأطراف، يحددها استحواد المركز على القوة والتعسف في استعمالها، من منطلق الحق للقوي أن يعمل ما يشاء لأنه

<sup>1</sup> فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، إشراف، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي مركز الإنماء القومي، د.ط، سنة 1993م، بيروت، لبنان، ص 132.

<sup>2</sup> ينظر: جيلالي بوبكر، فلسفة العولمة وبيانها النظري (قراءة نقدية)، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ع 7، سنة 2011م، الجزائر، ص 21.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 22.

ليس ملزما بالنظر إلى الضعيف<sup>1</sup>، حيث يمثل صدام الحضارات قضية مهمة للحضارة الأقوى، ونهاية التاريخ يقدر توقيت هذه القوة في الوقت نفسه، حيث يمكن الاعتراف بأن مقولة نهاية التاريخ ليست مقولة جديدة، بل هي اجترار لمقولات دينية وفلسفية قديمة وحديثة، لأنها من المسائل الحتمية المتجذرة في المعتقد الديني، الذي يربط الزمن بالخلق الأول، ومصير نهاية الإنسان المحتومة، كما جاء في الديانات الثلاث: الإسلام واليهودية والمسيحية.

أصبحت المناهج الصارمة غائبة في تيارات ما بعد الحداثة، ما أدى إلى تشكيل ذات نقدية جديدة وهوية حديثة، مثلما يقول الناقد والباحث الزواوي بغورة: «إن ما يظهر من جهة باعتباره آخر صرعة وخبطة إعلامية، ومجرد شاهد زور، إنما في الحقيقة هو نتاج تحوّل ثقافي، تراكم ببطء في المجتمعات الغربية، وهو تغير في المعنى، نجح مصطلح ما بعد الحداثة في وصفه فعليا. وإلى الآن على الأقل طبيعة هذه التحولات ومدى عمقها هما بالتأكيد موضوعات نقاش، إلا أن التحولات نفسها أمر واقع فعلا مثل هذا الزعم هو مبالغة واضحة، إلا أنه يمكن القول أن هناك قطاعا مهما من ثقافتنا عرف تحوّلًا يكفي ربما لبلورة سلسلة من القضايا والتجارب والفرضيات ما بعد الحداثيّة، وعلى نحو يمكن تمييزه عن الحقبة السابقة»<sup>2</sup>. ويمكن الإشارة إلى أن مشروع النقد الثقافي بات جاهزا وواضحا لأن يكون نظرية مهياة لأدوار أخرى غير ما سُخرت له على مدى قرون من الممارسة والتنظير، من خدمة للجمالي وتبرير له وتسويق لهذا المنتج وفرضه على المستهلك الثقافي، حيث نحاول أن نخرج بمصطلح النقد من السلطة الأدبية باعتبارها قيد مؤسساتي، على أساس أننا بحاجة إلى نقلة نوعية تمسّ السؤال النقدي ذاته، وإن كان هذا لا يتحقق ما لم تتحوّل الأداة النقدية ذاتها، لأن النقد موصوف بأنه أدبي مثلما أنّ النظرية تُقيد دائما بصفة الأدبية، والأدبية هنا

<sup>1</sup> ينظر: جيلالي بوبكر، المرجع السابق، ص 24.

<sup>2</sup> الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 38.

هي المعنى المؤسساتي لهذا المصطلح<sup>1</sup>، لأن النقد الثقافي مشروع يوظف منظومة من الأفعال المعرفية، أكثر من نهوضه على جدلية صدامية، فهو يمهد إلى كيان ثقافي يقوم على الفهم والإدراك أكثر من قيامه على جدليات الصراع والإلغاء، الأمر الذي جعله يبشّر بعيش ثقافي يقوم على أساس التمايز الإيجابي الذي تجلّى في مقولاته وإجراءاته التفكيكية لعلاقة الأنا بالآخر.

---

<sup>1</sup> وجيه فانوس، النقد الثقافي العربي ودراسات مرحلة ما بعد الكولونيالية: واقع الدراسات العربية الثقافية، المؤتمر الثالث للبحث العلمي في الأردن: النقد الثقافي ودراسات ما بعد الكولونيالية، الجمعية الأردنية للبحث العلمي، بتاريخ: 2007/11/17م، ص 9.

# 3.1 مقولات الاشتغال الثقافي

### 1.3.1 الإمبريالية/الهيمنة:

يدل مصطلح الإمبريالية (Imperialism) على معنى الممارسة ووجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مُسيطر (الغرب عموماً)، يحكم بقعة من الأرض قسماً. أما الاستعمار (Colonization) فهو من أدوات الإمبريالية، لأنه يزرع مستوطنات على الأرض لحكم الشعوب المُستعمرة، وتصبح الإمبراطورية وفق هذا ذات علاقة رسمية أو غير رسمية، تتحكم فيها دولة ما بالسيادة السياسية الفعالة لمجتمع سياسي آخر. ويمكن تحقيق هذه العلاقة بالقوة أو التعاون السياسي، أو التبعية الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، فالإمبريالية هي (العملية أو السياسة اللتان بهما يتم تأسيس الإمبراطورية أو إدامتها والحفاظ عليها، أي استعمار غير مباشر (غير تقليدي)، يتم تسليطه على العالم غير المثالي حضارياً، أي إعادة استنساخ الاستعمار التقليدي في المستوى الثقافي والفكري ضمن مجاله الجغرافي القديم)<sup>1</sup>، أي محاولة العودة إلى المستعمرات القديمة برؤية جديدة لتحقيق هيمنة شمولية.

ويؤكد إدوارد سعيد على المفهوم من خلال قوله: «ليست الإمبريالية وليس الاستعمار مجرد فعل بسيط من أفعال التراكم والاكْتساب، فكل منهما مدعم ومعزز، بل ربما كان أيضاً مفروضاً من قبل تشكيلات عقائدية مهيبة، تشمل مفاهيم فحواها أن بعض البقاع والشعوب تتطلب وتتضرع أن تخضع للسيطرة. إضافة إلى أشكال من المعرفة متواشجة مع السيطرة»<sup>2</sup>. ومعنى ذلك أن السيطرة لا تتم عن طريق القوة العسكرية، إنما تتحقق بما يسمّى القوة الثقافية الناعمة التي تتغلغل في فكر الذات المُستعمرة، وتتلقاها هذه الأخيرة طواعية. وتكون المقاومة هنا بعيدة على أن تكون مجرد ردة فعل على الإمبريالية، فهي نهج بديل في تصوّر التاريخ البشري، لأنه ذو أهمية كبيرة وخاصة في إدراك قيام هذا المنهج البديل بإعادة التصوّر على تحطيم الحواجز القائمة بين الثقافات.

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط4، سنة 2014م، بيروت، لبنان، ص 80.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومن المؤكد أن الرد بالكتابة (Writing Back) هو أهم منهج لمقاومة الثقافات الحواضرية، وتخريب السرديات الأوروبية عن الشرق وإفريقيا، واستبدالها بأسلوب سردي جديد أكثر لعباً أو أشد قوة<sup>1</sup>، كونها العامل الرئيسي في ميزان القوة بين الغالب والمغلوب، حيث وجد إدوار سعيد أن فرانز فانون في كتابه "المعذبون في الأرض" قد ألزم نفسه بمقارعة الإمبريالية من خلال توظيفه لسردية مضادة ذات قوة تقويضية عظيمة.

ويرى إدوار سعيد أن الكتابات المناهضة للإمبريالية تسعى إلى تحرير الجنس البشري ككله من الإمبريالية، مؤكداً على أنه «يجب علينا جميعاً أن نكتب توارخيناً وثقافاتنا، جوابياً وإعادة كتابة بطريقة جديدة، فنحن نشترك في التاريخ نفسه، رغم أن هذا التاريخ قد استعبد بعضنا»<sup>2</sup>. ويمنح هذا التصريح أحقية الإقرار بأن الكتابات المقاومة في إعلانها الرد الثقافي والندية تجاه الآخر الغربي، قد قطعت شوطاً وقتذاك نحو التحرر المادي والاستقلال الثقافي والاجتماعي من سيطرة الإمبريالية.

ومن جهة أخرى يعترف إدوار سعيد أن اشتغال الإمبريالية مازال مستمراً في ظل وجود شرح بين الدول المتقدمة والمتخلفة، الأمر الذي ساهم في وجود ما يُسمى بالرجل الجديد/المتفوق للإمبريالية الغربية (Super men)، من خلال ما ذكره مايكل بارت براون في كتابه "ما بعد الإمبريالية" سنة 1963م<sup>3</sup>، بالاعتماد على رؤية تشومسكي التي تخدم فكرة الرد الثقافي الكتابي، من خلال تنبئه الأكاديمي خلال الثمانينات حول الصراع بين الشمال والجنوب ضمن مشروع الإمبريالية الغربية، مقدّماً مقولة طويلة سردها إدوار سعيد، جاء فيها: «لن تنحصر حدة نزاع (الشمال/الجنوب)، وسوف تكون ثمة حاجة لابتكار أشكال جديدة من السيطرة، لتضمن احتفاظ الشرائح ذات الامتيازات في المجتمع الصناعي الغربي، بقدر كبير من التحكم بالموارد الكونية الإنسانية والمادية. وأن تغيد فائدة لا تتناسب مع حجمها من هذا التحكم.

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 274.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 329.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 339.

وليس ثمة من مفاجأة في أن تجد إعادة تشكيل العقائدية في الولايات المتحدة أصداء لها عبر العالم الصناعي كله، غير أنه من المقتضيات المطلقة للنظام العقائدي الغربي أن تُخلق هوة شاسعة بين الغرب المتحضر، بالتزامه التقليدي بالكرامة والحرية وتقرير المصير، وبين الوحشية البربرية لأولئك الذين يُخفقون لسبب أو لآخر، وقد يعود هذا السبب إلى المورثات المشوهة المعتلة، في أن يقدرُوا عمق هذا الالتزام التاريخي، الذي يتجلى أحسن تجلٍ على سبيل المثال في حروب أمريكا الآسيوية»<sup>1</sup>.

ويؤكد أنطونيو غرامشي أن مصطلح **الهيمنة (Hegemony)** يشمل معاني السيادة والتحكّم والسيطرة السياسية، حيث يحمل مضامين ثقافية ونفسية للهيمنة، التي يتجاوز الثقافة كونها عملية اجتماعية كلية، فيها يحدّد ويشكل البشر حياتهم الكلية. إضافة إلى تجاوزها الأيديولوجيا، وفيها نجد منظومة من المعاني والقيم، تعبّر وتكشف عن مصالح طبقة بعينها. وتتجاوز الهيمنة الثقافة وترتبط بها في إصرارها على الارتباط بالعملية الاجتماعية برمتها، من توزّع مكامن القوة والتأثير بطريقة دقيقة، لأن مجرد الاعتراف بكلية الهيمنة يجعله ينطوي على تسليمنا بأن الهيمنة إنما تتجاوز مفهوم الأيديولوجية<sup>2</sup>، فما هو حاسم ليس فحسب الوعي بنظام الأفكار والمعتقدات، إنما أيضا الوعي بالعملية المعاشة كلها التي نظّمها عمليا معاني وقيم محددة وسائدة، وتنتج الهيمنة (الإمبريالية) في النهاية ما يعبر عنه **هومي بابا وسبيفاك بإنتاج المقهور**، وتشكيل الهويات البشرية بصورة عنيفة (أي كتابة التاريخ على شكل عنف)، حيث تُنتج القوة الكولونيالية المقهور باعتباره واقعا ثابتاً هو في الوقت نفسه ذاته الآخر، إلا أنه معروف ومرئي تماما، وثمة تلازم بين تمثيل الشيء والسيطرة عليه، ويعتقد بوديار أنه «ما إن يُمكن تصوير الآخر حتى يُمكن الاستيلاء والسيطرة عليه»<sup>3</sup>، تماما كما يشكّل في المجتمع الثالث ما أسميناه بالإنسان المقهور، الذي يعتقد الخلاص في الجلاد فيما يلعب دور الضحية الذي يصطّح مع مُعذبيها ومنتَهكي حُقوقها.

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 340.

<sup>2</sup> ينظر: آرثر أيزنبرجر، النقد الثقافي، ص 108 - 109.

<sup>3</sup> مالك الريماوي، التاريخ والأدب كتابة من القاع الاجتماعي (تفكيك التاريخ والحُبكة الأخرى)، مجلة رؤى تربوية، ع 26، د.ت، المغرب، ص 99.

### 2.3.1 ما بعد الكولونيالية/الاستشراق:

تنطلق النظرية ما بعد الاستعمارية (Post-Colonialism) من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلة الهيمنة التي تسمى أحيانا بالمرحلة الإمبريالية قد حُلت وخلقَتْ ظروفًا مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين؛ حيث ينطلق المصطلحان (الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية) فيما يتصل بقراءة التاريخ من اعتبار نهاية مرحلة الاستعمار التقليدي.

ويقود هذا الأمر إلى نهاية الخطاب المتصل به، وضرورة أن يركز البحث في المراحل التالية (ما بعد الاستعمار)، في حين أن البعض يرى أن الخطاب الاستعماري لا يزال له كينونة، حيث يقود هذا الأمر إلى أن فرضية المابعدية لا مبرر لها، تماماً كما حدث في مستعمرات القارة الإفريقية وحالات السيادة الارغامية للاستعمار الأوروبي، كما في الجزائر/فرنسا ومالي/فرنسا.

ويؤكد فرانس فانون (Franz Fanon) النظرة النقدية الصارمة نحو الاستعمار الأوروبي ونقد خطابه (لغته) في تعاطف شديد مع الدول المُستعمَرة، التي لم (يكتف الأوروبيون بتخريب حاضرها، إنما اتجهوا إلى ماضيها أيضاً وسعوا إلى هدمه أو تشويهه بالقدر نفسه من الشراسة)<sup>1</sup>، ومن جهة أخرى يمكن الحديث عن مناهضة الفكر الاستعماري، بسرد تجربة فانون التي حاول من خلالها مجابهة الفرنسي والخروج من شرقة نماذج السائدة، والانتقال من عالم الكلمات إلى دائرة العمل ثم الاتصال بالعالم مباشرة، وهو ما يدل على قدرته تطبيق منهج تحريري محكم في الجزائر، وذلك بتزامن مع إصدار كتاب "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء"<sup>2</sup>، حيث يرفض فيه أن يعتبر نفسه رجلاً أسوداً، نافياً في الوقت ذاته انتماءه للطبقة الفرنسية المثقفة، لأنه يفرض نفسه مناضلاً إفريقياً ومواطناً جزائرياً.

<sup>1</sup> ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 160.

<sup>2</sup> ينظر: هيثم غالب الناهي، إدوارد سعيد ما بين استشراق الاستشراق وما بعد الاستشراق، مجلة المستقبل العربي، د.ت، ص 99.

ويقدم فانون في هذا المؤلف دراسة عن علاقة اللغة في الحوار بين المستعمر والمستعمَر ومسألة الوجودية؛ حيث يرى أن كل إنسان يمتلك اللغة (القوة/الحكم) يحوز على العالم المُعبّر عنه والمتضمّن في هذه العلاقة، لأنه في حيازة اللغة مقدرة خارقة، أي أن اللغة هي أساس الإمبريالية والكولونيالية من جهة، وأساس المقاومة والرد من جهة ثانية. وبعد ذلك ينتقل للحديث عن علاقة الأسود الأنثيلي بالمستعمر الأوروبي، حيث يقول: «نودُّ أن نبيّن لماذا كان على الأسود الأنثيلي كائناً من يكون أن يتموضع دائماً في مواجهة اللغة. نستهدف كل شعب مستعمر، أي شعب نشأت في صميمه عقدة الدونية، بسبب دفن الأصالة الثقافية المحلية، يتموضع بإزاء لغة الأمة المتحضرة، أي الثقافة (ثقافة البلد المُستعمر)»<sup>1</sup>. لتأتي اللغة الوطنية مستهدفة في المشروع اللغوي الاستعماري، لأنها لغة زنجية ودونية/رجعية، لا تحقق التواصل والعلمية والحضارة كما يزعم منظرو الاستعمار الغربي.

يمكن الاستئناس بأبحاث إدوارد سعيد في نقد المضمون الكولونيالي للخطاب الاستشراقي، الذي يرى فيه أن «التواريخ الاستعمارية، أي علاقات الهيمنة التاريخية بين الشرق والغرب أنتجت عدداً من الخطابات، تم إضفاء الصفة الجوهرية المطلقة على الآخر الاستعماري، ووصفه بالدونية والتأنيث ومن ثم تطبيعته باعتباره جاهزاً دائماً لأن يُستعمر، فشكّل الشرق بصفته شيئاً تتبغى معرفته، والحقيقة لا تُعرف إلا من خلال المجازات اللغوية التي أعادت إنتاج علاقات الهيمنة، بل صار ينظر إلى الهيمنة باستمرار باعتبارها الشرط الطبيعي للعالم وليست نتيجة قوى جيو-سياسية بذاتها»<sup>2</sup>.

ودفع هذا الأمر أصحاب هذه النظرية إلى جمع العديد من التخصصات في مقارنة الآخر وإخضاعه كما أشرنا إليه في الرؤية الإدواردية، خاصة عمل فوكو حول الروابط بين المعرفة والسلطة في جمعها بين أنظمة الفكر وأنظمة السلطة، إضافة إلى أشكال التحليل الثقافي

<sup>1</sup> فرانز فانون، بشرة سوداء أفنعة بيضاء، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، سنة 2004م، بيروت، لبنان، ص 20 - 21.

<sup>2</sup> طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2010م، بيروت، لبنان، ص 574 - 575.

عند الماركسيين مثل جورج لوكاتش وتيودور أدورنو وأنطونيو غرامشي، ودراسات الفكر ما بعد البنيوي عند كل من جاك ديريدا وجاك لاكان.

نفذ مصطلح الاستشراق (Orientalism) إلى العديد من المجالات الثقافية والفكرية لتفكيك العلاقة بين المستعمر والمستعمّر في شكل حضاري ممتد، لتحقيق طريقة تلاؤم مع الشرق، مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية، فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا فحسب، بل إنه كذلك موضع أعظم مُستعمرات أوروبا وأغناها وأقدمها، ومصدر حضارتها ولغاتها ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقا وتكرار حدوث الآخر. وإضافة إلى هذا فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا أو الغرب بوصفه صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المقابلة، بيد أنه لا شيء من هذا الشرق تخيلي صرف، فالشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين، ويعبّر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثّله ثقافيا بل حتى عقائدياً<sup>1</sup>. وتذكر دينز كانديوتي أنه في أعقاب ما بعد الاستشراق ظهرت الدراسات ما بعد الكولونيالية وقد كانت ضيقة الرؤية في دراستها للآخر، فلم تحاول تجاوز ثنائية (الشرق/الغرب) و(الهامش/المركز) في لغة خطابها التحليلي للغرب المهيمن ثقافيا، فهي «محبوسة في فئات المستعمرين مقابل الخاضعين للاستعمار، والشرق مقابل الغرب، والإسلام مقابل المسيحية، والذات الغربية مقابل الآخر المحلي. وذلك بطرق تثبت هيمنة الغرب الخطابية، وعادة ما يحدث هذا بطريقة تُحيل على تحليل الثقافة والمجتمع»<sup>2</sup>.

ويمكن فهم طبيعة العلاقة بين الذات والآخر من خلال البُعد العلائقي بين الشرق والغرب، التي يراها مُتوجّة بمنطق السيطرة والاستعمار بصورة معقّدة ومتشابكة وفق المعطى التاريخي، الأمر الذي أدى إلى إنتاج الاستشراق من أجل التأثير في البنية الاجتماعية في الشرق، حيث تأتي للغرب هذا الأمر من أربعة عناصر، تتمثل في التوسع والمواجهة التاريخية والتعاطف والتصنيف (تأثير الذات)<sup>3</sup>، حيث ساهم اجتماع هذه العناصر في

<sup>1</sup> العيد جلولي، الخطاب النقدي وأسئلة مع الآخر (قراءة في النظرية ما بعد الكولونيالية)، د.ت، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص 3.

<sup>2</sup> Dins Kandiyoti, Gendering The Middle East, Emerging Perspectives, London, 1996, Page 10.

<sup>3</sup> هيثم غالب الناهي، إدوارد سعيد ما بين استشراق الاستشراق وما بعد الاستشراق، ص 55.

تشكيل الغرب الفكري وجعله في صورة المنقذ العقلاني للشرق، ما أحدث تحوُّلاً في منهجية الاستشراق بنفي صفة الموضوعية والعقلانية عنه في ممارسة الهيمنة والإمبريالية على الآخر/الشرق.

إنّ الحفر الثقافي الذي مارسه إدوارد سعيد في قراءته للاستشراق، جعلنا ندرك الشك الذي كان يراه في رؤيته للشرق، لأن التاريخ الاستعماري للمنطقة والهيمنة السياسية على الشرق قد فعلتْ فعلتها بتشويه كتابات المستشرقين الذين عرفوا الشرق جيداً ودرسوا ثقافته ومعرفته وحضارته<sup>1</sup>، أين تم رفض أسس هذا الاستشراق دون أن يُلغى تأثيره الفكري والثقافي، حيث يُلغيه كفكرة استعمارية تُعيد صياغة الاستعمار القديم.

ويقود هذا الأمر إلى أن معرفة الآخر الاستعماري تتحقق بمعرفة روح الاستشراق: مثلما يقول إدوارد سعيد: «لقد وجدتُ استخدام مفهوم مشيل فوكو لتحديد الخطاب ذا فائدة لتحديد هوية الاستشراق. ما أطرحه هنا هو أننا لم نكته الاستشراق بوصفه خطاباً، فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم هذا الحقل المنظم تنظيمياً عالياً، والذي استطاعت الثقافة الغربية من خلاله أن تتدبر الشرق، بل حتى أن تنتج سياسياً واجتماعياً وعسكرياً وعقائدياً وعلمياً وتخليياً في مرحلة ما بعد عصر التنوير»<sup>2</sup>. وعلى أثر ذلك وجب اعتماد رؤية عميقة في قراءة التاريخ الأوروبي، من أجل فهم الظاهرة الكولونيالية واستيعاب الآلة الغربية في استدمارها للعقل الشرقي-العربي، من أجل تجاوز الأوروبي ونفوذه الثقافي الكوني.

إنّ معرفة الثقافة ما بعد الاستعمارية تجعل الذات تدرك فداحة الاستشراق الغربي في الرؤية التشويهية لثقافة الجنوبي/الشرقي الخاضعة لتوجّهات السياسة، حيث يسوق إدوارد سعيد عدداً من المقولات التاريخية التي تضع مفهوم الاستشراق وصانعيه ضمن الوكلاء الإمبرياليين (وكلاء الإمبريالية)؛ خاصة فلوبيير (Flaubert) وسكوت (Scott) في التوجه الخطابى نحو الشرق بتوظيف "الهّم" للجنوبي ونعت الأوروبي بـ"النحن"، ثم يسرد خطاب الهيمنة الإمبريالية (المالك والمملوك) اللورد كرزن (Lord Curzen)<sup>3</sup>، الأمر الذي أنتج رؤية

<sup>1</sup> هيثم غالب الناهي، المرجع السابق ص 56.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 59.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 62.

عدائية في الغرب ضد الرجل الشرقي والمسلم، وتوصيفه بالتخلف والحيوانية في مقابل التسامي والعلو في الغرب الأوروبي.

إن انتقاد إدوارد سعيد للغرب ليس انتقادا لذاته، بل هو موجّه لرؤيته الاستعمارية وتحويله للبعد الحضاري الثقافي، ولذلك من خلال وضع الثقافة إلى فكرة الهيمنة وإعادة إنتاجه في الشرق (الشعوب الجنوبية عامة).

ولأجل هذا ينادي بأطروحته الموسومة بما بعد الاستشراق تزامنا مع أطروحة ما بعد الاستعمار في الحوار الثقافي بين الذات والآخر في البعد الأكاديمي، تجنباً لتأثيرات الإمبريالية، حيث يضع التعددية الثقافية (الهجنة) أساسا للتواصل الكوني الذي يفكك المركزية الغربية وإمبريالياتها الثقافية، وذلك في قوله: «إن فكرة التعددية الثقافية أو الهجنة - التي تشكّل الأساس الحقيقي للهوية اليوم- لا تؤدي دائما إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة، وإنه لعلّ قدر كبير من الأهمية أن نتذكر ذلك في وقت يحاول فيه متطرفون مثل صامويل هينغتون أن يُقنعوا العالم بأن صدام الحضارات أمر محتوم لا مفر منه»<sup>1</sup>، للوصول إلى معرفة مكان الصراع والعقد الاستعمارية التي تطبع العلاقة بين الذات والآخر.

ويشير الاشتغال ما بعد الكولونيالي (Post-Colonialism) إلى حقل من حقول الدراسات الثقافية، التي تهتم بدراسة (المحتوى الثقافي للأدب الحداثي، خاصة في تجلياته الإمبريالية بدمج عدة فروع؛ منها الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والدراسات الإثنية والنقد الأدبي والتاريخ والتحليل النفسي والسياسة والفلسفة، باعتباره تخصصا شموليا في الدول الجنوبية، التي تسعى لتجاوز أنقاض الاستعمار التقليدي وتبعاته السلبية)<sup>2</sup>.

وأطلق هذا التوصيف على الأمم التي تخلّصت من سطوة الإمبراطوريات في أعقاب الحرب العالمية الثانية، بينما وُجد له نطاق ضمن المجال الثقافي النقدي في الثمانينات والتسعينات،

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 239.

<sup>2</sup> طارق ثابت، هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي، مجلة الأثر، ع 21، سنة 2014م، ص 104.

إذ عُني بتغطية كل الثقافات التي تأثرت بالعملية الإمبريالية، من لحظة الاستعمار حتى اللحظة الراهنة<sup>1</sup>.

وقد تطور عبر ثلاث مراحل مفصلية وهامة؛ تجلّت المرحلة الأولى في مصاحبه للاستعمار، من خلال كتابات تُمثل الهيمنة الإمبريالية وتُجابه الثقافة الوطنية. في حين كتب مثقفو المرحلة الثانية بلغة مستعمرهم وأدواته المنهجية، من أجل إظهار معالم ثقافتهم المحلية.

وفي المرحلة الثالثة حاولت الآداب المستقلة تكييف اللغة والكتابة لصالحها ولصالح المرحلة ما بعد الاستعمارية، بانتهاج أسلوب الرد الكتابي الثقافي، تزامنا مع ظهور منظري هذه المرحلة، مثل فرانز فانون وهومي بابا (Himi Bhahba) وجاياتاري سيفاك ( Gayatri Spivak)<sup>2</sup>، الذين مثّلوا الثقافة الجنوبية المناهضة للمركزية الغربية، من أجل تقويضها وبناء أفق جديد في الدول المُستعمرة.

---

<sup>1</sup> العيد جلولي، الخطاب النقدي وأسئلة مع الآخر، ص 3.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 3 - 4.

### 3.3.1 الأدب ما بعد الاستعماري \*

يُعد الأدب من الإبداعات الإنسانية التي تساعد في إحداث التجليات الأساسية للحالة ما بعد الاستعمارية، حيث سادت نظرية أدبية منذ ثمانينات القرن الماضي، عُرفت بالنظرية ما بعد الكولونيالية، وتختص بأدب الشعوب التي خضعت لتجربة الاستعمار دون غيرها من الآداب، فجاءت هذه النظرية نتيجة عجز العقلية الأوروبية عن التعامل بشكل مناسب مع تعقيدات الكتابة ما بعد الاستعمارية وأقاليمها المتباينة ثقافياً.

لذلك نشأت هذه النظرية لمخاطبة هذه الممارسات الثقافية، لتحقيق رد معرفي وحضاري على الآلة الغربية في مقاربتها ما بعد الحداثية لاستعمار شعوب دول العالم الثالث والجنوبية. حيث يتقاطع الأدب ما بعد الاستعماري مع التاريخ الإمبريالي دون أن تجمع بينهما قراءة واحدة، ما يؤسس لظهور نسقين متناظرين ومتداخلين؛ أحدهما تاريخي إمبريالي والآخر نصي أدبي، ويكون عملهما في شكل صراع يأخذ أشكالاً متعددة (الهيمنة، المقاومة، الفعل، رد الفعل)، وتعدُّ تنوعاً حضارياً يلغي مقولة الغرب غرب والشرق شرق والمركز مركز والهامش هامش، لصالح التعددية الثقافية (الهجنة)؛ حيث (لا وجود لهويات صافية، فتلك خرافة فاشية وحتى الثقافة الغربية التي تسيّدت منذ عصر الأنوار هي هجينة، لها مصادرها ومرجعياتها خارج الغرب الأوروبي)<sup>1</sup>.

ويشتغل الأدب ما بعد الاستعماري على تفكيك المركزيات الثقافية الغربية خاصة السردية منها، الأمر الذي يجعله يُؤسس لأدب مضاد، من أجل خلخلة المنطق الكولونيالي وعلاقات المركز والأطراف دون أن يلغي كتابات الآخر، بل يبحث عن تجسير بينهما لتقديم إعانة معرفية وجمالية تقوم على توسيع مدارات التجربة المشتركة ثقافياً، لأن الثقافة ما بعد

---

\* إن أفضل الانتاجات هي تلك تكشف عن واقع الدراسات ما بعد الكولونيالية وواقع الشعوب والمجتمعات ما بعد الاستعمارية تكون في المنهج السردية، لأنه يكشف عن ارتباط الأدبي بالسياسي بمنهج ثقافي مقارن، ولذلك باتت الأمم سرديات، والسرد في هذه الحالة عودة إلى الثقافة والتراث والهوية (الأصلانية)، أي العودة إلى العالم الذي أنتجها.

إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 70.

<sup>1</sup> سعد محمد رحيم، أدب ما بعد الكولونيالية (الرؤية المختلفة والسرد المضاد)، الحوار المتمدن، ع 1303، سنة 2005م،

موقع الحوار المتمدن: [http : www.ahewar.org](http://www.ahewar.org)

الكولونيالية عامة لا تهتم بإعادة صياغة المقاومة الندية، إنما تبني رداً من نوع آخر؛ يجمع ضمن بنيته الذوات المتناحرة في التاريخ القديم (الاستعمار التقليدي)، من خلال رؤية جديدة ترنو إلى تشكيل واقع ثقافي تثنافي يرد بالكتابة، وينتقم معنوياً من المركز بعد قيامه بمناورات ثقافية في وجه السلطة والخطاب، والسلطة الوطنية أثناء الاستقلال، لتخليص الشعوب المستعمرة من فكرة الأصلانية/الأصولية في الكتابة الثقافية على الأقل.

ونستشهد هنا من خلال ما طرحه إدوارد سعيد في ما يدعوه بالأفق الإنساني الشمولي، الذي يتلخص في (الأقوام والأعراق من التمايزات والترانتيات التي تؤهل الجوهريانية، وتُذكي التناحرات والحروب من أجل الخروج من التتميطات الكلاسيكية التي تخدم الإمبرياليات)<sup>1</sup>، التي عمدت خلال تاريخها الاستعماري الطويل إلى الاشتغال على تفكيك النظام الاجتماعي والديني في مستعمراتها، من أجل تحقيق استعمار شمولي ودائم.

ينشد الأدب ما بعد الكولونيالي الاختلاف والتنوع في قاعدته الكتابية، بجمعه للهويات الضيقة والعدوانية وصولاً إلى إبطال الخطابات المعصدة له في الوقت ذاته. وفي الأخير يهتم بتشكيل وعي اجتماعي يفارق الوعي القومي المحدود كما يرى فرانز فانون، ما يساهم في انبثاق كتابات مضادة خالية من السيطرة السياسية، ثم يبدأ بمحاولة استرجاع التراث التاريخي للشعوب المستعمرة لإحياء تراثها الأدبي، لبعث هويتها الثقافية والفكرية عن التركيز على هذا التراث بكل أبعاده الأدبية والفكرية، بنظامه الاجتماعي بكل تقاليده وقوانينه ولغاته وعاداته، حيث يذهب هؤلاء إلى التأكيد على قيمة هذا التراث أمام محاولات الغرب لطمسه وتحقيره، فيتحول هذا الأدب إلى نوع من الرد على اتهامات الغرب الباطلة<sup>2</sup>، لأنه يمثل أدب مواجهة وتمايز واختلاف وتنافر وتجادب وصراع وانقسام واختراق، فهو أدب هجين يتقبل ثقافة الغرب مع تخوفه من النتائج في النهاية.

<sup>1</sup> سعد محمد رحيم، المرجع السابق.

<sup>2</sup> محمود خضر الخربطلي، إشكالية الوضع الراهن في العالم العربي في ضوء فكرة ما بعد الكولونيالية، د.ت، ص 41.

حملت التجربة الاستعمارية واقعا جديدا في الدول المستعمرة، وآثارا واضحة بعد زوال الهيمنة الإمبريالية في صياغة مصطلحات الأدب ما بعد الكولونيالي، ضمن مجال النقد الثقافي المقارن وتوجهات الخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري.

ويُعد الأساس في استخدامه هو تغطية كل الثقافات التي تأثرت بالسياق الإمبريالي من لحظة الاستعمار، استنادا إلى المشاغل والمشكلات التي أطلقها السياق التاريخي البادئ بالعدوان الأوروبي المتواصل حتى يومنا هذا، فالطموح الذي يعبر عنه الخطاب ما بعد الكولونيالي هو اشتغاله على الأعمال الأدبية والفنية والدراسات النقدية والتاريخية التي تتقاطع فيها الثقافات، من أجل إعادة الكتابة من داخل الحضارة الاستعمارية بإظهار التوتر الحاصل معها، لذلك فإن كل كتابة ضمن هذا السياق هي ثقافة ما بعد كولونيالية.

ومن بين السمات الواضحة لأدب ما بعد الكولونيالية عنايتها بالهوية ما بعد الكولونيالية، وأزماتها التي تجمع بين الذات والمكان، حيث يقبع إحساس بالذات والهوية كان ساريا وفاعلا، من خلال إثارة هذا الإحساس عبر (تشويه/تعرية) صفحة الثقافة الوطنية والمحلية، واضطهادها مع الشخصية الوطنية، الأمر الذي يؤدي إلى اغتراب الذات في هويتها وفي الملامح المشتركة لما بعد الكولونيالية<sup>1</sup>.

كما تسعى الأدب ما بعد الكولونيالية إلى تجاوز علاقات السيد/العبد والحاكم/المحكوم، لتشكيل مكان يتجاوب مع اللغة المُشكّلة للتجربة ما بعد الكولونيالية في توصيف التجربة الجديدة، التي مثلت سمة مشتركة في كل الانتاجات ما بعد الاستعمارية، في نقلها لحالات الاغتراب الاجتماعية، ومنها استنساخ سياق جديد للغة الإنجليزية، وتوظيفها بطرق مختلفة مثلما فعل الكاتب الهندي راجا راد والنيجيري تشينو أتشيببي<sup>2</sup>، من أجل استنطاق التشكيلات الثقافية الاستعمارية والامبريالية في التعبير عن الآخر بطريقة إيجابية وحضارية، تسعى إلى تحقيق التقارب والفهم الإنساني لاستيعاب منطق الهيمنة في تفكير الآخر.

<sup>1</sup> ينظر: ثائر ديب، أدب ما بعد الكولونيالية، مجلة بناء الأجيال، ع 53، سنة 2004م، سورية، ص 164.

<sup>2</sup> بيل أشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في أدب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية-المنظمة العربية للترجمة، د.ط، سنة 2006م، بيروت، لبنان، ص 140.

وحاول الناقد بيل أشكروفت توصيف الآداب ما بعد الاستعمارية بأنها ذات بنية هجينة، تجمع بين الأدب الأصلي للشعب وأدب الدولة، لإنتاج أدب تستعيد واقع هذه الشعوب في ظل التآزيم الحضاري الذي يمارسه الآخر، أو تنقية هذا الواقع من العلاقة التفاعلية بين المحلي/الوطني في تمظهراته، من خلال آداب الشعوب التي خضعت للاستعمار سنوات طويلة، خاصة إفريقيا وأمريكا اللاتينية، بسبب سحق ثقافتها المحلية واللغوية والتراثية والحضارية<sup>1</sup>، مثلما حدث في غزو الإسبان لأمريكا أين تم سحق كل البنية التراثية والفكرية لشعوب المايا والأزتيك فيها.

ويؤكد أشكروفت أن الأدب ما بعد الكولونيالي نص إبداعي هجين، يضم علاقة جدلية بين المنظومات الثقافية للدول المستعمرة وبين المنظومات الثقافية للدول المستعمرة، لأن لغة الاستعمار لم تعد نقيّة بعد دخول شعوب وثقافات أخرى فيها، رغم أن بعض البلدان بعد تحرّرها من الاستعمار ظهرت فيها دعوات للعودة إلى الكتابة باللغات الحلية، التي كانت مستعملة قبل الاستعمار كالهند وبعض دول إفريقيا، الأمر الذي حمل القضية إشكالية وهذا في الوقت الذي تحاول فيه الهُجنة تحرير نفسها من ماضيها المركزي.

---

<sup>1</sup> بيل أشكروفت وآخرون، المرجع السابق، ص 72.

### 4.3.1 4.3.1 الثقافة/الثقافة (ثنائية الصراع والحوار من طرف واحد)

صِغ مصطلح الثقافة في نهاية القرن التاسع بشمال أمريكا، وكان أول ظهور لهذا المصطلح على يد العالم الأنثروبولوجي باولز (J.W.Powells) المنتمي إلى المكتب الأمريكي للدراسات العرقية<sup>1</sup>.

ويعدُّ ستانلي هایل (Stanly Hall) أول من بحث في جذور الثقافة، مُرجعاً أصوله إلى أفلاطون الذي يرى فيه فعلاً سلبياً، معبراً عنها بمصطلح التلوث الثقافي، أو الاختلاط الأنثروبولوجي الثقافي بين الأجناس البشرية<sup>2</sup>، ليصبح الثقافة عملية تطور متبادل تتقدم فيه المجتمعات مجتازة مراحل الرجعية والهمجية إلى عتبة الحضارة والتنوير.

ويقرّ الناقد فريدريك بارتلت (Frederic Bartlett) بأن الثقافة مفهوم استعماري؛ مُعلناً أن الحصيلة الثقافية تعتمد على ميل الدول القوية إلى الهيمنة وفرض الذات وقوة إذعان الثقافة الضعيفة لها، كما تعتمد بشكل أساسي على درجة التشابه الثقافي بينهما، بينما تحدث عملية الاستبدال إذا تجاوز إذعان الثقافة الضعيفة مع سيطرة الثقافة المهيمنة، أي التبعية الاستعمارية كما في الحالة العربية الحديثة، التي مهّدت للكولونيالية الثقافية في وقت لاحق. فيما يؤكد إسبرزا (José Javier Esparza) على تزامن ظهور التباين الثقافي مع دراسات الثقافة، للتعبير عن التأثير الحتمي للعقلية الجماعية التي عدّل نظامه اللغوي والثقافي عبر مجموعة من عوامل التداخل الخارجية، التي تُحدث تحوُّلاً عبر مجموعة من العملاء المحركين لهذه الظاهرة، الذين يهدفون إلى استبدال أو إضافة أو إعادة بعض العناصر اللغوية في الثقافة المهيمن عليها<sup>3</sup>. ويحدث في عملية الثقافة استبدال قيم في الثقافة الضعيفة لتحلّ محلها قيم مستبدلة من الثقافة الأقوى، وهو يتناسب مع حجم التباين الثقافي بين الهيمنة الأمريكية الحالية والثقافة العربية، التي هي في الأساس ثقافة عاجزة في حالة تبعية دائمة وتقليد للآخر القوي.

<sup>1</sup> Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, Oxford University Press, 1989.

<sup>2</sup> أحلام صبيحات، استخدام نظرية تعددية النظام الأدبي في دراسة الثقافة (النموذج العربي)، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، مج 4، ع 1، سنة 2007م، الأردن، ص 10.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 11.

وترفض **المُثاقفة (Interculturality)** مقولة المركز والهيمنة، وتتنبذ الأسس المعيارية القديمة في تقسيم وجهات النظر إلى كبيرة وصغيرة، وهو ما يحيلنا إلى مفهوم **الهجنة الثقافية\*** في تشكيلها للهوية الحضارية المتعددة، التي تؤسس للمشاركة الكونية والتواريخ المشتركة والمتقاطعة. ما جعل إدوارد سعيد يتحدث عن ثقافة التقاطع (الذي أثاره الاتجاه السلافي في الأدب المقارن)، من خلال «الاهتمام والعناية بالأداب الصغيرة والثقافات الصغيرة، وتخفيف الهيمنة المركزية الغربية، لتنتقل الثقافة من الهامش إلى المركز تحقيقاً للحوارية الحضارية الاجتماعية»<sup>1</sup>.

ويمكن توظيف كتاب "الثقافة والإمبريالية" لإدوارد سعيد في تنويعه المختلف بين كافة الخطابات وأشكالها ضمن مقولات المثاقفة؛ سواء التاريخي أو السياسي أو الجغرافي أو الأدبي أو الفلسفي أو النقدي أو الفني، لأن أساس المثاقفة الدخول في (المقارنة والتشابك والتواء والتداخل والتمايز والطباقية والحوارية)<sup>2</sup>، حيث تتجلى الأخيرة في فعل التسامح (Tolerance)، الذي يعتقد علماء الثقافة أنه انعكاس للتعددية الثقافية (Multiculturalism)، لأنه يتضمن مقولات التسامح وانفتاح الأنا على الآخر (أو المهاجرين)<sup>3</sup>، حيث الإقبال على هذا الأخير يشكّل القبول والإقناع بشروطه الثقافية والحضارية ورؤيته الفكرية. ولذا تتحقق مقولة التعددية من خلال حوارية إنسانية وإن اختلفت أيديولوجية الطرفين على المستوى الديني والاجتماعي، إلا أن الحوارية المتعددة تلغي هذه الحدود وتحصرها.

---

\* **الهجنة:** ارتبط استخدام مفهوم الهجنة بالدراسات ما بعد الكولونيالية، وتحديداً بواحد من أبرز أعلامها المفكرين وهو هومي بابا. ويشير المفهوم إلى خلق أشكال ثقافية جديدة داخل نطاق الاحتكاك الذي يخلقه الاستعمار في المستوى الاجتماعي والثقافي، حيث تتحدد العلاقة بين المستعمر والمستعمّر في التبادل الحاصل بينهما في تشكل هوية كل طرف، وهو ما يطلق عليه هومي باب بالفضاء الثالث للتعبير.

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 238.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 485.

<sup>3</sup> طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة ص 180.

ويرى **خلدون الشمعة** أن **المثاقفة** التي يملكها الآخر صاحب القوة بأنها «استحواذ فرد أو جماعة على خصائص حضارية، من خلال اللقاء الثقافي المباشر والتفاعل الذي يعقبه. أما عناصرها فتشتمل على القيم والتقنيات والاستراتيجيات النصية والتعديلات التي تطرأ عليها، عندما توضع في سياق تجربة حضارية مغايرة»<sup>1</sup>، وهو تحديد للمثاقفة من جانب واحد يمنحها رؤيته الخاصة، التي تحاول أن تلغي أهم شروطها وأدواتها في الاحتواء والمقاربة الكونية.

ومن جانب آخر يمكن التأكيد على أن مفهوم المثاقفة قد تطوّر في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية مع بداية توسّع ثقافة (الرجل القوي) و(الرجل الجديد) و(الرجل الأبيض) و(الرجل المتقدّم) و(الرجل المتحصّر) و(الرجل العلمي)، توسعا ملحوظا داخل رقعة ثقافة الرجل الضعيف والرجل الأسود والرجل المتخلف والرجل الساذج والرجل الفولكلوري<sup>2</sup>، وهو ما يتجلى في الأشكال المختلفة للمثاقفة:

- **الحضور الطوعي الحضاري:** حيث تأخذ المثاقفة حيزها الطبيعي وأشكالها التاريخية المنسجمة مع واقع المساحة السوسيوسياسية واقتصادية ومعرفية التي تحدث فوقها ولها ومن أجلها، ردا على مقولة الغزو والاحتصاب التي مارستها الجراحة الاستعمارية الثقافية الليبرالية على الفكر العربي المعاصر، لأن (النص القوي المميّز يخلق حقيقته، ويولّد مفاعيله ويفرض نفسه، ويؤكّد أن هذا هو شأن النصوص الرائعة والأعمال الضخمة، إنها تملك القدرة على التأثير والنفوذ والانتشار، سواء كان أهلها غالبين أو مغلوبين، كما يؤكد على ضرورة أن نغيّر موقفنا من ذواتنا ومن الغرب في آن واحد)<sup>3</sup>.

- **الحضور القومي الاستعماري (المثاقفة العنيفة):** وتحدث عن طريق إلغاء الآخر إلغاء جزئيا أو كليا وفرض ذوق القوي عليه، من أجل إنهاء علاقات اجتماعية

<sup>1</sup> خلدون الشمعة، المثاقفة الأليوتية، مجلة فصول، مج 15، ع 3، سنة 1996م، القاهرة، مصر، ص 62.

<sup>2</sup> أمين الزاوي، المثاقفة وفعالية الترجمة في الأدب المقارن، مجلة الآداب الأجنبية، ع 51-52، سنة 1987م، سوريا، ص 192.

<sup>3</sup> رواء نغاس محمّد، المثاقفة والمثاقفة النقدية في الفكر النقدي العربي، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، ع 3 و4، مج 7، سنة 2007م، ص 174.

معينة، حيث يأتي هذا الحضور مُكثِّفاً بأكذوبة دعوة التحضير والتثقيف والدراسة الإثنوغرافية وتوسيع السوق والبحث عن يد عاملة.

لذلك تبدو هذه المثاقفة غير متساوية، حيث المَثاقِف مهيمن ومسيطر، أي أنه يتموضع داخل الأجهزة الأيديولوجية القمعية.

أما المَثاقِف فهو مُحاصر في حالة استقبال، حيث يُحقِّق هذا الحضور تبعية تجاه الآخر<sup>1</sup>، الذي يهيمن من خلال الخطاب ما بعد الكولونيالي على شعوب وذهنية الشعوب المُستعمرة، ويضاعف من تبعات الاستتباع والاستقطاب والهيمنة، في التغطية على الخصوصيات الثقافية وعناصر الهوية الثقافية<sup>2</sup>.

وهذا يعني أن المَثاقفة لها وجه مقلوب ومعكوس في التفكير الأورو-أمريكي، الذي يفيد معنى الانصياع لثقافة الاستعباد ومنظومته اللغوية والفكري، إذ أن جلَّ همّها الانتصار للمركزية الغربية، حيث يتبنّى هذا المفهوم مقولات بعينها؛ منها تحضّر المتوحّش ومؤاخاة المتخلف، وهي من المقولات التي نظّرت للاستعلاء والاستعمار الثقافي، في سعيها لاحتكار الآخر وإذابة هويته.

---

<sup>1</sup> أمين الزاوي، المَثاقفة وفعالية الترجمة في الأدب المقارن، ص 194.

<sup>2</sup> رواء نغاس محمّد، المَثاقفة والمَثاقفة النقدية في الفكر النقدي العربي، ص 172.

### 5.3.1 معالم الآخر:

يربط بعض الباحثين قضية الآخر بسؤال الهوية الفردية وتكوين الذات في التحليل النفسي والهويات الجمعية في علم الاجتماع الأنثروبولوجي والدراسات الثقافية<sup>1</sup>، حيث بدأ الاهتمام بهذه المقولة في حقول غير أدبية جعلت الرؤية إليه أكثر شمولية وعمقا، لتوظف كموضوع بالغ الأهمية في الأدب، فيُضفي عليه سمات الغربة والمجهول والحدود، باعتباره منظورا إليه بالنسبة للذات التي تراه خارجا عنها وعن عالمها الخاص (الثقافة) ليغدو لاذاتاً (اللائح)، لنصل إلى لحظة من الخوف المواجهة، وصولاً إلى تكوين عقدة على المستوى الثقافي والنفسي والإبداعي.

وفي إطار عجز الذات عن معايشة راهنها الجديد مع الآخر، يرى كونيلىوس كاستورياديس (Castoriadis) خلال سرده لواقعة مؤلمة تخص هذا الشأن، جاء فيها: «أن العجز الواضح عن تكوين الذات كذات للمرء من دون استبعاد الآخر، إنما هو قرين بالعجز الواضح عن استبعاد الآخرين، من دون الانتقاص من قيمهم ومن ثم كُرههم»<sup>2</sup>.

لتبدأ مشاعر السخط والكراهية ضد الآخر، انطلاقاً من تسجيل هذا العجز في البنية التكوينية للذات الثقافية والنفسية والاجتماعية، ليصبح الآخر غريباً ومستهجناً، له ثقافته وإنتاجه في حالة غربة تحاصر الأنا على نحو خطير.

وقد أثرت هذه المقولة في تشكيل خطاب الكراهية والدونية، الذي مارسه الغرب وأصدره في خطابه الاستشراقي، معتمداً على تشويه صورة الشرقي، الذي أصبحت ثقافته رجعية وغير عقلية/عقلانية، وهي تختلف عن ثقافته ومنظومته الفكرية والاجتماعية المتطورة، حيث يمكن التمثيل لهذه الصورة بردة الفعل الأمريكية ضد الشرق الإسلامي بعد أحداث 11 سبتمبر عام 2001م<sup>3</sup>، من خلال اعتمادها على مُتخيل محور الشر الذي لازم العالم العربي والإسلامي.

<sup>1</sup> طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 41.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 42.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يقول إدوارد سعيد: «إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها في التاريخ، حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتي، وهي القدرة الجديرة بالتقدير في ذاتها»<sup>1</sup>.

ولأجل ذلك خرج الآخر الأوروبي بنظرته الاستعلائية ضد الشرقي، وهي في الأساس معرفة نتجت عن دراسة عميقة بالشرق في المستويات الثقافية والدينية والاجتماعية وتراكماتها التاريخية، الأمر الذي يساعد على تبلور صراع محسوم النتائج يجعل الشرقي خاضعا للغرب الاستعماري، فالآلة الامبريالية ترى فيه رجلا بلا عقل، يُقصي التفكير في حياته ويُبغض الدقة على عكس الأوروبي، الذي وظف المنطق والاستدلال العقلي في حياته الاجتماعية والعلمية والعاطفية، من أجل احتواء الغرب للشرق، وقراءته قراءة نقدية واعية<sup>2</sup>.

وتشبه هذه الرؤية محاكمة للشرق يقوم بها الآخر، بدافع دراسته أو استيطانه رغم الاختلاف في الرؤيتين، إلا أن إدوارد سعيد يعتبرهما دراسة تصحيحية افتراضهما الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، ما جعل الشرق/الأنا يظهر في حدود الدرس الغربي والرؤية الأوروبية (منظور الآخر)، ليكون الاستشراق «معرفة الشرق التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس، أو في المحكمة أو في السجن أو في الدليل المصوّر، بهدف الفحص الدقيق أو الدرس، أو إصدار الأحكام أو التأديب، أو تولّي الحكم فيه»<sup>3</sup>.

وكل هذا يقود إلى أن دراسة الذات الشرقية استدعت من الآخر جهدا كبيرا، لمعاينته في مختلف الميادين والمجالات للقبض عليه في آخر المطاف، من أجل الوصول إلى منح صفة جوهرية لعمل الاستشراق، وهي التمييز بين دونية الشرقي وسمو الأوروبي ورفعته، من خلال التطور التاريخي للاستشراق<sup>4</sup>، لزيادة قوة الآخر وجعل الشرقي في حالة ضعف متجدد، يجعل النظرة الاستشراقية قادرة على تقسيم العالم الجنوبي بشكل خاص إلى أقسام وكيانات، تعيش في بؤر من التوتر والاصطراع الدائم، أين يصبح الآخر هو صاحب السلطة الأبدية على الشرق (الهُم)، الغائب عن ذاته وتاريخه وماضيه (جذوره).

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2006م، القاهرة، مصر، ص 86.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 94.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 97.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 99.

ويحاول إدوارد سعيد في حديثه عن صعود إمبراطورية الآخر أن يربح أصداء الأنساق الثقافية الغربية، التي أتاحت صعود خطاب الاستشراق وتوطيد أركانه لخدمة الإمبراطورية، ثم يبحث بعد ذلك عن نمط المستشرق المحلّف والمؤرّخ المبشّر بالسياسات الكولونيالية، قديمها مثل جديدها والمفكّر المتحرّر من وطأة الآخر وتاريخه<sup>1</sup>، لأن الأصح في رؤية الخطاب الاستشراقي المغيبيّة هو أن ثقافة الشرق ثقافة التطور الموقوف بصفة دائمة، ما ساعد على إنتاج الهوية الغربية مثل الشرقية لتوطيد رغبات السيطرة على الشرق من عدة محاور وجبهات.

وفي هذه اللحظة يمكن التأكيد على أن الخطاب الاستشراقي ساعد على تمثيل الآخر لدى الشرق، وتكوين معرفة كاملة عنه اعتماداً على توصيات المؤسسة الاستشراقية، التي تنتمي إلى صرح أكاديمي في تمثيل الآخر واختزاله والسيطرة عليه، وجعل ثقافته هجينة ومختلطة، وهو من فعل الإمبراطورية التي كرّسته كمبدأ لجعل الثقافات متميزة وغير وحدانية، أي أن العلاقة بين الثقافة والإمبريالية هي أشبه بعلاقة الأنا بالآخر الاستعماري<sup>2</sup>. وقد قادت هذه العلاقة إلى ربط الرؤية الجديدة للاستعمار بالمستوى الثقافي، وجعلها أداة في يد الإمبراطورية لتحقيق رؤية استعمارية شمولية، لتفريغ الهوية والانتماء منها بالنسبة لأي مجتمع، حيث يجعل ثقافة السيطرة والإخضاع سارية في التصور المصطلحي ضمن البنية الذهنية والسيكولوجية، بتسويق دعايات السيطرة؛ مثل صيغة (نحن وهم)، (الذات والآخر)، (الأعلى والأدنى)، (الراقي والمنحط).

---

<sup>1</sup> ينظر: إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، سنة 1996م، بيروت، لبنان، صفحة الغلاف الخارجي.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 29.

شكّلت معاينة إدوارد سعيد المغايرة للأنا والآخر فارقاً في تحليله لتاريخ التابع، وفي إعادة تجسيد ما هو ما بعد كولونيالي في الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية وتاريخ الفن والنقد الأدبي والعلوم الموسيقية، فضلاً عن التطورات الهائلة في الخطاب النسوي وخطاب الأقليات<sup>1</sup>، حيث استخدام الاستشراق في الإدارة الاستعمارية لجنوب آسيا، وحرّر هذه الدراسة كل من كارول بريكنريج (Breckenridge) وبيتر فاندرفير (Vanderveer)<sup>2</sup>، ليأتي توصيف الذات الشرقية في منظومة الاستشراق نظاماً من الصور، ضمن مجال العلوم الغربية والوعي الغربي في إطار الإمبراطورية، حيث يأخذ الاستشراق طابعاً سياسياً، تتمثل مادته في الحضارة<sup>3</sup>.

ويشير هذا التوصيف إلى أن المؤسسة الغربية تحاول افتكاك كافة الخصائص والمميزات من الآخر، ما يجعل هذا الاستشراق سافراً ومعوّجاً، يسعى إلى إذابة الآخر رغم وجود إيجابية لعمل الآلة الاستشراقية، ومثال ذلك الفقرة التي استشهد بها سعيد، وهي رسالة بين لورنس إلى رتشاردز عام 1918م، ومنها قوله: «كان العربي يجتذب خيالي. إنها الحضارة العريقة الغريقة، التي اكتسبت الصفاء بالتخلص من الأرباب المنزلية. أعرف أنني غريب عليهم، وسوف أظل غريباً، لكنني لا أستطيع الاعتقاد بأنهم أسوأ حالاً، مثلما لا أستطيع أن أتحوّل وأكتسب أساليب حياتهم»<sup>4</sup>.

ويمكن النظر إلى الآخر برؤية إيجابية مغايرة باعتباره الشريك الثقافي والتنويري، لأنه يشكّل وزناً كونياً في الثقافة والحياة الحضارية للإنسان، وصولاً إلى هويته التي تتجسّد من خلال مقولة «الغريب في داخلنا، لأنه هو الوجه الخفي لهويتنا»<sup>5</sup>، الذي يوافق مقولة رامبو (أنا هو آخر) في ربط التعايش والتثقّف باحتواء الأنا للآخر ضمن سياق واحد، بعيداً عن الغربة التي تفكّك الثقافة والبنية الحضارية للإنسان، وتردّ بمتخيل الحوارية على متخيل

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 114.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 120.

<sup>3</sup> إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 319.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 355 - 356.

<sup>5</sup> طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 44.

الصراع الكوني وصدام الحضارات لتمكين التماهي بين الطرفين، لأن تطبيق هذه الرؤية لا يتحقق بقبول الآخر إنما بفكرة الحلول في ذاته والاندماج به، ما يعني أن نكون قادرين على أن نتخيل ونجعل من أنفسنا آخر أنفسنا. ويتطلب هذا الأمر إلغاء الخصومة وتجاوز العقدة الاستعمارية ونظرية الاستعلاء في الخطابات الاستشراقية، أي محاولة حذف كل أفكار المجابهة والصراع من الثقافة العالمية بين الشعوب الإنسانية (خطاب الكراهية)، من خلال تفعيل الحوارية بين الأنا والآخر وإبطال فكرة الفردية، التي تشير إلى أن (وجود الآخر ضروري لحضور الذات، إذ أن الذات لا تتشكل وتتمايز أدوارها إلا في حضور الآخر الذي يستدعي إبداعها سلبا أو إيجابا في آن، فصورتنا عن ذاتنا لا تتكوّن بمعزل عن صورة الآخر)<sup>1</sup>.

يرى علماء الاجتماع أن حضور الآخر/الغريب أمر ضروري للذات/النحن، لأنه يحمل التمكين والتجديد من أجل توسيع الآفاق الثقافية، حيث تصبح الأخيرة أمراً ضرورياً وشرطاً أساسياً لتحقيق الانفتاح الكوني، يصبح الآخر عاملاً فاعلاً له دوره في تشكيل الذات وإثرائها، فوعي الذات بوجوديتها (الماهية) يتأسس تحت وطأة الآخر بوصفه شريراً، ينطوي على عداء يدمر الإنسان، يجعله يُعلق الكينونة بطريقة جبرية وغير مستقلة<sup>2</sup>، لتصبح العلاقة بين الطرفين معقدة من دون أن تتغير، ليغدو الآخر شريراً وجحيماً (الآخرون هم الجحيم). بينما يتحوّل الآخر عند فوكو إلى ما يشبه الفضاء المحدود والنهائي في تشكيل الخطاب، ليصبح هامشاً ضمن بنية الفكر يبتعد عنه وعن المركز وعن حدود الزمن؛ أي أن الذات هي من يحدّد ذاتيتها بعيداً عن سلطة وهيمنة الآخر، لأن الإنسان الغربي (استطاع أن يشكّل نفسه من منظوره الذاتي بوصف الإنسان مادة للعلم، حيث أدرك نفسه ضمن لغته الخاصة، ومنح نفسه بنفسه خطاب الوجود فقط في الفسحة التي تتشكل من خلال استبعاده شخصياً)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> دلاس لاين وبيرت جرين، مفهوم الذات (أسسه النظرية والتطبيقية)، تر: فوزي بهلول، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، سنة 1981م، بيروت، لبنان، ص 105.

<sup>2</sup> سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص 21 - 22.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 22.

ويرى فوكو أن الأنا تلد الآخر والآخر يحمل الأنا ويحتويها ويُنميان بعضهما البعض، لأنه بقدر ما تتضح الذات وترتسم حدودها، فإن الآخر يتجلى بعنفوان وشفافية، حيث يعترف جاك دريدا (Jacques Derrida) أن الأنا لا تستطيع خلق بُعدٍ خارجي ضمن نفسها دون أن تصطدم بالآخر، لأنه «لا معنى لذاتي وداخلي دون نقيض خارجي»<sup>1</sup>، وهو ما يُضفي عليها صفة الحوارية والتناقض، حتى يستطيع فصم الذاتية عن نفسها.

ونجد لهذا الرؤية صدى في مقاربة ليفيناس للآخر العنيف، من منطلق أنه لا يمكن إنتاج الذات/الذاتية إلا في ظل وجود الآخر وفكره ولغته، أي إثبات له ولذاتي التي تصبح آخرًا بالنسبة له، فالآخر الذي يلغي الأنا ولغتها ويشوهها ويخرب بنيتها، ويلغي طهارتها في الوقت ذاته، قد وُلد منها وخرج من الذات في كل شيء.

لنكون أمام حتمية تلغي تبريرات الآخر في صراعه مع الذات، لأن الذات تتموضع في كلياتها المعرفية في ظل وجود الآخر وحضوره، الذي يغدو مرآة عاكسة لكل حمولته الثقافية والفكرية والوجودية، لأن الأنا لا تسمى أنا إلا في وجود نقيض لها ولهويتها، وهذه الثنائية بين الأنا والآخر هي من يحدّد قيام الحوار والاحتواء بين الذات.

ويتحوّل الآخر إلى بنية اختلافية في أطروحات علي حرب، حيث يعني بالاختلاف أن المُختلف لا يكتب بلغة الذات، لأن عقل المُختلف أو قبوله شرطه الخروج عن الذات وعليها، أي قبول الآخر والاعتراف به، للبحث عن معقوليته والإقرار بمشروعية موقفه، وهو يعني أن لا وجود لاختلاف مُطلق وبالتالي لا وجود لماهية مطلقة، فالاختلاف المطلق هو اختلاف عن الاختلاف، وما يختلف عن الاختلاف هو الهوية، حيث «لا تنفك الهوية عن المغايرة ولا يتعيّن المثل من دون المُختلف، بل كان مثل هو ذاته وغيره في أن كان مثل هو واحد ومنقسم، هكذا يتسلل الاختلاف إلى مملكة الذات، وتصبح المغايرة مقومًا من مقومات الهوية، ويقع الآخر في صميم الأنا»<sup>2</sup>. ويكون جزء من ذاتها المسحوقة في تعصّب الأنا وأنانيتها، لأن الندية جزء من مكاشفة الذات عن وجودها وحضورها ومصداقيتها.

<sup>1</sup> نقلًا عن: سعد البازعي وميجان الرويلي، المرجع السابق، ص 23.

<sup>2</sup> علي حرب، النص والحقيقة 2 (نقد الحقيقة)، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2000م، بيروت، لبنان، ص 29.

ويتحقق الاختلاف في قراءة هومي بابا لمنجز فرانز فانون "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء"، في سياق الرد الثقافي على الآخر، هذا الأخير يجد نفسه مضطراً لمعاينة التشابه الحاصل بين الأنا والآخر، والحديث عن إمكانية أن تتحدّد الذات في ظلّ وجود صراع واحتدام مع الآخر، من أجل فهم سيرورة التماهي، حيث يضرب فرانز فانون مثالا عن تبادل/تبادلات النظر بين الأصلائي والكولون، هذا الأصلائي الذي يحاول أن يرى ذاته وانتمائه من خلال الآخر، وهي رؤية نفسانية خالصة تختصر هذه العلاقة، إلا أن الأصلائي في الأخير يتمنى/يروم أن يكون مكان الآخر، ويستوطن وجوده المعنوي عن طريق قلب الأدوار وتبادل الأماكن، وهنا يتحقق الحلم النفساني ويغدو هذا التبادل استيهاما للاستحواذ في شكل مكان لا تتمكن فيه الذات من التوطن الكلي<sup>1</sup>.

إن لهذه العلاقة نتيجة حول الانحسار ما بين طلب الإذعان والرغبة في الوصول إلى مكان الآخر، ما يجعل التماهي بمثابة فضاء للانشطار.

وفي هذا المعنى سيكون اهتمام الأصلائي مرتبطا بالحلول في مكان السيد مع الاحتفاظ بغيظ الانتقام، مظهرا العلاقة الجدلية المضمرة بين الأنا والآخر داخل فضاءين مختلفين؛ فضاء المُستعمر والمُستعمر، بحيث يكون من المستحيل أن يقبل المتطوّر (المندمج) دعوة إنعتاق هوية المُستعمر، وهو ما عبّر عنه هومي بابا في خطابه إلى فانون: «إنك طبيب وكاتب وطالب، إنك مختلف عنا، إنك واحد منا»<sup>2</sup>.

ويعترف بابا بأنك (أي الذات) عندما تكون مُختلفا عن الذين يختلفون عنك سيجعلك هذا تُشبههم، وهنا سيتمكن اللاوعي أن يتطرق لشكل الغيرية المستوعبة هنا كظل مرتبط بالاختلاف (The difference)، بحيث لا يمكننا الكلام عن أنا مُستعمر أو عن آخر مُستعمر، ولكن يمكننا أن نتكلم عن مسافة مُقلقلة بين الاثنين تضع صورة للغيرية الكولونيالية بين الأنا والآخر، أو كما يعبر عنها فانون بالغيرية بين الرجل الأبيض والزنجي.

<sup>1</sup> ماريا بينيديتا باستو، منجز فرانز فانون في مقاربات هومي بابا، ترجمة وتقديم: وحيد بن بوعزيز، مجلة دراسات فلسفية، ع 14، سنة 2017م، الجزائر، ص 208.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ضمن صدام الأيديولوجيا يمكن التأسيس للآخر وفق سياق الجوهر الذي يميّز الذات، وتؤدي في الوقت ذاته إلى مخالفة الآخر لها، ويمكن التدليل على ذلك بقضية الاستشراق عند إدوارد سعيد، حيث يصبح الشرق مُتوضعا في الآخر، والغرب يرصد كل سماته التي يراها دونية ورجعية، يحاول في خطابه التخلص منها وإصاقها بالآخر (الصفات غير الأدمية). وهنا تكمن المفارقة في دراسة المتخصصين من أن السمة المميزة التي تجعل الشرق شرقا، لا علاقة لها بالكيفية التي يُعامل بها الغرب الشرق وهي مفارقة الأيديولوجيا عموما، ويتجلى في خطاب الآخر العنيف ضد الشرق، الذي يحمل طابع الهيمنة وتلتحم فيه القوة السياسية بالمعرفة والإنتاج الثقافي<sup>1</sup>، حيث يُدمج الآخر في خطابه العديد من التخصصات الفكرية والثقافية والفنية، لتحقيق هيمنة شمولية على العقل الشرقي والإسلامي.

من خلال المفاهيم والأطروحات الثقافية التي تم مناقشتها في مفاصل هذا الفصل، يمكن التأكيد على أن مقولات النقد الثقافي في تفكيك وقائع الصراع بين الذات والآخر، قدّمت إضاءة معرفية وإجرائية فيما يأتي من مفاصل هذه الرسالة، خاصة فيما يتعلق بجذور الصراع العربي-الإسرائيلي في الأبعاد الدينية والاجتماعية والأدبية، والارتباط الوثيق في التأثير على توجيه الصراع وتحول العلاقة بين الذات العربية والذات الإسرائيلية في الانتقال الاجتماعي والثقافي المعاصر (ما بعد الحداثة).

---

<sup>1</sup> ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 158.

# الفصل الثاني

## أبعاد الصراع العربي - الإسرائيلي

1.2 البعد الديني.

2.2 البعد السوسيوثقافي.

3.2 البعد الأدبي والفني.

## 1.2 البعد الديني

## 1.1.2 بدايات الانحراف اليهودي:

ظهر مصطلح الإسرائيلي في الأدبيات الدينية والتاريخية مرادفا لمفهوم اليهودي، وقد ورد بصيغ مختلفة في دراسة **عبد الوهاب المسيري**، منها: «بنو إسرائيل، جماعة إسرائيل، أو إسرائيلي، وهي كلمة عبرية مركّبة من (يسر) بمعنى غلب و(إيل) بمعنى الغالب»<sup>1</sup>. لذلك وجب التفريق بين الاسمين (اليهود-بنو إسرائيل)، من أجل فهم الطبيعة الحقيقية للصراع مع الذات العربية والإسلامية؛ فبنو إسرائيل دلالة على النسب التاريخي إلى النبي **يعقوب عليه السلام**، حيث كان من نسله العديد من الأنبياء قبل أن ينتزع الله منهم النبوة عقاباً منه على كفرهم ومحاربتهم لله ورسله بعد ذلك. أما لفظ اليهود فهو ما عُرفوا به بين الأمم، وينطبق عليهم كما جاء في القرآن الكريم أثناء الفترة المدنيّة<sup>2</sup>، وعلاقتهم مع رسول الله **محمد صلى الله عليه وسلم**، وتأثيرهم على انتقالات الدولة الإسلامية أثناء الخلافة الرشيدة وما بعدها.

وانطلاقاً من هذا وجب على الباحث عدم الخلط بين بني إسرائيل الذين ورد ذكرهم في الكتب المقدسة والقرآن الكريم، وبين الإسرائيليين المعروفين اليوم؛ فاليهود الذين هاجروا إلى فلسطين مدفوعين بالنزعة الصهيونية خلال الجزء الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد وخلال فترة الانتداب البريطاني، أي بعد تأسيس دولة إسرائيل، فهم ليسوا من نسل يهود العهد القديم، حيث يؤكد التاريخ أن اليهود المُنتمين لفلسطين في الأصل يشكّلون أقلية متواضعة جداً قد تكون اندثرت في يومنا هذا<sup>3</sup>، ورغم ذلك يفضّل اليهود مصطلح الإسرائيلي على غيره لاعتقادهم أنه المصطلح الذي أُطلق على **يعقوب عليه السلام**، مع ربطه بالوعد الذي أعطاه الله **لإبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام** بأحقيتهم في هذه البلاد كونهم

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، مج 2، دار الشرق، ط1، سنة 1999م، القاهرة، مصر، ص 205.

<sup>2</sup> صلاح عبد الفتّاح الخالدي، الشخصية اليهودية من خلال القرآن (تاريخ وسمات ومصير)، دار القلم، ط1، سنة 1998م، دمشق، سورية، ص 19.

<sup>3</sup> ينظر: أحمد طربين، فلسطين في عهد الانتداب البريطاني، مج 2، الموسوعة الفلسطينية، سنة 1990م، بيروت، لبنان، ص 1090.

شعب الله المختار<sup>1</sup>، والشعب السامي والنقي والمُختلف عن بقية الأجناس البشرية، حيث (تكوّنت أمة بني إسرائيل من أبناء يعقوب عليه السّلام، وديانتهم كانت من اعتقاده الذي يقوم على أساس التوحيد وشريعة الإسلام العظيم)<sup>2</sup>.

وبعد ذلك دخل الجيل الجديد في التّيه، رغم أنه لم ينعزل كلّ الانعزال عن أخلاق الآباء والأجداد، ولم ينفصل عن حياة الدّلّ والقهر والحرمان التي عاشها غيرهم، بل تمسّكوا بخصال التمرد والكبر وسوء الأدب مع الأنبياء، ولعل ما يُؤكد ذلك مجموعة الثورات التي قادها الإسرائيليون على موسى وهارون عليهما السّلام، إذ اتهمتهما جماعة من شيوخ إسرائيل بالترقّع على جماعة الرب، وسعوا إلى خلع موسى عليه السّلام، لكن ردّ كيدهم إلى نحرهم وحفظ نبيّه من كل سوء.

قام الصهاينة بالترويج لأحقيتهم المزعومة بأرض فلسطين المقدّسة من خلال بعض النصوص التوراتية في العهد القديم، مثل هذا القول المذكور في سفر التكوين: «في ذلك اليوم قطع الرب مع ابرام ميثاقاً قائلاً: نِنسلكِ أعطِ هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات»<sup>3</sup>. ليصبح اليهود من الجنس السامي، ويُلقبون أنفسهم بشعب الله المختار، الذي سيعود إلى أرضه في وقت لاحق، وذلك وفق ما نص عليه الوعد التوراتي القائل: «لأنّك شعب مقدس للرب إلهك، وإياك اصطفى الرب أن تكون له أمة خاصة من جميع الأمم التي على الأرض»<sup>4</sup>. وجعلت هذه الخصوصية اليهود في حالة عدوانية وعصبية مُتنامية لتحقيق ارتباطه مع هذه الجغرافيا المقدّسة والمعقّدة بفسيفساء اجتماعية ودينية متداخلة، حيث يُعززون هذا الادّعاء التوراتي بالإرث التلمودي الذي وضعه زعماء اليهود الأوائل إثر ما يُعرف بالنسبي البابلي، الذي وظّفه مؤسسو المشروع الصهيوني الحديث

<sup>1</sup> تقي الدين المقرئزي، تاريخ اليهود وأثارهم في مصر، تحقيق: عبد المجيد دياب، دار الفضيلة، د.ط، سنة 1997م، القاهرة، مصر، ص 18.

<sup>2</sup> رجاء عرابي، سفر التاريخ اليهودي، الأوائل للنشر، ط1، سنة 2004م، سورية، ص 73.

<sup>3</sup> سفر التكوين، العهد القديم، اصحاح 15.

ونشير هنا إلى أنّ مصدر هذه الآيات التوراتية الموطّفة في هذا المبحث هو: الكتاب المقدّس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، الإصدار الثالث، ط4، سنة 2006م، القاهرة، مصر.

<sup>4</sup> سفر التثنية: اصحاح 7.



حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴿٢٦﴾ \* قَالَ رَجُلٌ مِّنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن نَّمَّ اللَّهُ عَلَيْهِمَا آدَخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ عَلَيْهِمْ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ قَالُوا يَلْمُوسَىٰ إِنَّآ لَن نَّدْخُلَهَا أَبَدًا مَّا دَامُوا بِهِيَ قَادِهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ بَقِيَّةً إِنَّا هَلْهَنَّا فَعِيدُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَأَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي بَافْرُقَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٩﴾ (المائدة: آية 22 - 27)

وجاء في سفر التثنية: «أنتم أولاد للرب إلهكم، لأنك شعب مقدس للرب إلهك، وقد اختارك الرب لكي تكون له شعبا خاصا فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض»<sup>1</sup>. ويقول الرب عقيبا في المشنا: «بنو إسرائيل أحبباء الله لأنهم يُدعون أبناءه»<sup>2</sup>، وتحت طائل التفضيل ظهر الصراع بين العرب والإسرائيليين.

يقول إدوارد آزار: «إن الصراع العربي الإسرائيلي جزء يسير من صراع ديني هائل، تورطت فيه البشرية بعلم وبغير علم، صراع يلعب الدور الرئيسي فيه فصل الاعتقاد عن الجذور التي أدت إليه، ويتم هذا الفصل بنوع من عمليات غسل المخ المنظمة، التي تجربها إسرائيل على عالم غافل عن حقيقة وجوده، حتى جعلت من أعتى الأساطير خرافة حقيقية واقعة يمكن التصديق بها والتضحية من أجلها بالنفس والمال وحتى بالعقل ذاته»<sup>3</sup>.

ويتضح من هذا الكلام أن تأسيس كيان كإسرائيل جاء لأجل غرضين مختلفتين، كلاهما يشترك في أنه غرض ديني صرف؛ الأول: دعوى اليهود التي مثلت نداء بمفهوم ديني للمطالبة بالحق الديني في فلسطين. ويتمثل الجانب الثاني في رغبة الصهيونية المؤسسة للدولة اليهودية لضرب الانتماءات الدينية التي تعوق المصالح الاقتصادية والسياسية لها في العالم، لذلك يلعب الدين دورا رئيسيا في هذا الصراع، وهو ما جعله يمتد في الزمن مدة طويلة.

<sup>1</sup> سفر التثنية: 1/14.

<sup>2</sup> وصايا الآباء: 18/3.

<sup>3</sup> Edward Azar, P Jureidini and R. McLaurin, Protracted Social Conflict , Theory and practice in the Middle East, Journal of Palestine Studies (U.S.A), autumn 1978, pp 41 - 61.

## 2.1.2 التعضيد النصي اليهودي:

جاء في سفر الخروج سرد قصة ارتحال بنو إسرائيل في الأرض، مثلما تذكر هذه الآية: «فارتحل بنو إسرائيل من رمسيس إلى سَكُوت نحو ستمائة ماشٍ، من الرجال عدا الأولاد، وصعد معهم لقيف كثير أيضا مع غنم وبقر ومواشٍ وافرة جدا. أما إقامة بني إسرائيل التي أقاموها في مصر فكانت أربعمئة وثلاثين سنة، وكان عند نهاية أربعمئة وثلاثين في ذلك اليوم عينه»<sup>1</sup>. وبعد ذلك توجهوا إلى فلسطين، حيث «ذهب داود وكل إسرائيل إلى أورشليم، أي ييوس، وهناك اليبوسيون\* سكان الأرض. وقال سكان ييوس لداود: لا تدخل إلى هنا، فأخذ داود حصن صهيون، هي مدينة داود، وقال داود: إن الذي يضرب اليبوسيين أولا يكون رأسا وقائدا، فصعد أولا يوأب بن صروية، فصار رأسا وأقام داود في الحصن، لذلك دعوه مدينة داود. وبنى المدينة حواليتها من القلعة إلى ما حولها، ويؤاب جدّد سائر المدينة، وكان داود يتزايد مُتَعْظِّما ورب الجنود معه»<sup>2</sup>.

ويُنظر إلى أن هذا الدخول الأول من نوعه، لأن اليبوسيين هم أول من استوطن فلسطين والمدينة المقدّسة. فيصبح داود ملكا، حيث تذكر أغلب رواياتهم التاريخية أنه قد «اجتمع كل رجال إسرائيل إلى داود في حبرون قائلين: هو ذا عظمك ولحمك نحن، ومنذ أمس وما قبله حين كان شاوُل ملكا كنت أنت تدخل وتخرج إسرائيل، وقد قال لك الرب إلهك: أنت ترعى شعبي إسرائيل، وأنت تكون رئيسا لشعبي إسرائيل»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> سفر الخروج: 12 - 13/37 - 39.

\* يُعتبر اليبوسيون أول من بنى مدينة وكانت في عهدهم تدعى ييوس، وترجع أصولهم إلى العرب الأوائل فهم من الشعوب السامية. نزحوا عن الجزيرة العربية مع الكنعانيين واستوطنوا في فلسطين، حيث بنوا مدينة القدس سنة 3000 قبل الميلاد.

<sup>2</sup> أخبار الأيام الأول: 5 - 9.

<sup>3</sup> أخبار الأيام الأول: 1 - 2.

وجاء في التصور الديني لليهود إقرار بأحقية قيام إسرائيل على أرض فلسطينية عربية، التي كانت في الأساس والمعتقد الخاص بهم (أرض بلا شعب)، فأصبح في المقابل الإسرائيلي (شعب بلا أرض)، رغم أن له الأحقية في امتلاكها والسيطرة على حدودها، حيث وردت هذه الترنيمة في المزامير<sup>1</sup>:

«على أنهار بابل جلسنا  
بكينا أيضا عندما تذكرنا صهيون  
على الصفصاف في وسطها علّقنا أعودنا  
لأن هنا سألنا الذين سبّونا  
كلام ترنيمة، ومُعذّبونا سألونا فرحا  
قائلين: رنّموا لنا من ترنيمات صهيون  
كيف نُرتّم ترنيمة الرب في أرض غريبة؟!  
إن نسيّتك يا أورشليم فلتنسّ يميني مهارتها  
وليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكركِ»

وعلى إثر ذلك بدأ الإعداد لبناء الهيكل في مدينة القدس، وكان من أقوى الذرائع التاريخية والتعصبية في مسار الصراع العربي-الإسرائيلي، حيث يُذكر أن سليمان دعا ابنه وأوصاه أن يبني بيتا للرب إله إسرائيل، أي أن يعدّ لبناء الهيكل الذي صار معتقدا صهيونيا قويا بعد ذلك، تم شحنه بالأفكار التاريخية والدينية المخترقة والمزيفة.

وقال داود لسليمان: «يا بُني قد كان في قلبي أن أبني بيتا لاسم الرب إلهي. فكان إليّ كلام الرب قائلا: قد سفكتّ دما كثيرا وعملت حروبا عظيمة، فلا تبني بيتا لاسمي، لأنك سفكتّ دماء كثيرة على الأرض أمامي. هو ذا يُولد لك ابن يكونُ صاحبَ راحةٍ، وأريحهُ من جميع أعدائه، لأن اسمه يكون سليمان، فأجعلُ سُلّاما وسكينة في إسرائيل في أيامه. هو يبني بيتاً لاسمي، وهو يكون لي ابنا وأنا له أبا، وأثبت كرسِيّ مُلكه على إسرائيل إلى الأبد»<sup>2</sup>.

وقد ورد الأمر ذاته في أخبار الأيام الثاني: «هكذا قال كُورش ملكُ فارس: إن الرب إله السماء قد أعطاني جميع ممالك الأرض، وهو أوصاني أن أبني له بيتا في أورشليم في

<sup>1</sup> مزمو 137: 1 - 5.

<sup>2</sup> أخبار الأيام الأول: 1 - 10.

يهودا»<sup>1</sup>. وبعدها يُخاطب المدينة المقدّسة، قائلاً: «استيقظي.. استيقظي.. البسي عزّك يا صهيون، البسي ثياب جمالك يا أورشليم، المدينة المقدّسة، لأن لا يعود يدخلك في ما بعد أعلف ولا نجس. انتفضي من التراب.

قومي اجلسي يا أورشليم. انحلي من ربط عنقك أيتها المسبيّة ابنة صهيون. لأنه هكذا قال السيّد الرب: إلى مصر نزل شعبي أولاً ليتغرّب هناك، ثم ظلمه آشور بلا سبب.

فالآن ماذا لي هنا، يقول الرب، حتى أخذ شعبي مجاناً. أشيدي ترنمي معاً يا جرب أورشليم، لأن الرب قد عزّى شعبه، فدى أورشليم.

قد شمّر الرب عن ذراع قدسه أمام عيون كل الأمم، فترى كل أطراف الأرض خلاص إلها. اعتزلوا.. اعتزلوا.. أجروا من هناك لا تمسوا نجسا، أخرجوا من وسطها، تطهروا يا حاملي آنية الرب. لأنكم لا تخرجون بالعجلة، ولا تذهبون هاربين، لأن الرب سائر أمامكم، وإله إسرائيل يجمع ساقتكم»<sup>2</sup>.

ويقود هذا الخطاب إلى المجد القادم الذي توقّعه أشعيا في سفره، من خلال قوله: «من أجل صهيون لا أسكتُ، ومن أجل أورشليم لا أهدأ حتى يخرج بُرّها كضياء وخلصها كمصباح يتقد. فترى الأمم برك، وكل الملوك مجدك، وتُسَمِّينَ باسم جديد يُعَيِّنُهُ فَمُ الرب. وتكونين إكليل جمال بيد الرب، وتاجاً ملكياً بكفّ إلهك»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> أخبار الأيام الثاني: 23.

<sup>2</sup> سفر أشعيا: 52: 1 - 12.

<sup>3</sup> سفر أشعيا: 62: 1 - 3.

يعتمد شكل الصراع بين الطرفين على توظيف الآخر للبعد الديني، حيث ورد في كلام الرب لخدام موسى عليه السلام يشوع بن نون، قائلاً: «موسى عبدي قد مات، فالآن قم أعبر هذا الأردن أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم»<sup>1</sup>.

ويمكن إجمال قوانين الصراع القديم-الجديد، وإقامة الحروب مع العربي (المسلم) في سفر التثنية، الذي يقوم بتحديد نظام الاستيلاء على المدن، والتعامل مع أهلها من طرف القادة والمفكرين، فيتم تطبيقها تطبيقاً علمياً دقيقاً، لأجل أن «يحافظ جيش الدفاع الإسرائيلي على هذه التقاليد حتى الآن، فكل وحدة من وحداته تحمل تابوتاً توضع فيه التوراة، وقد نُقشت عليه الآية: «انهض بالله ودع أعداءك يتشتتوا، واجعل الذين يكرهونك يهربوا أمامك»<sup>2</sup>.

وفي موضع آخر من وردت جملة استبدادية عنصرية لتأكيد النظرة التوراتية السابقة: «قومي ودوسي يا بنت صهيون، لأنني أجعل قرنك حديداً، وأظلافك أجعلها نحاساً فتسحقين شعوباً كثيرة، غنيمتهم للرب وثروتهم لسيد كل الأرض»<sup>3</sup>.

ويؤكد الباحث رشاد عبد الله الشامي أن أغلب النصوص التوراتية هي من يغذي الوجدان الإسرائيلي بمبررات العنف والقسوة والوحشية الحيوانية، التي تدرّس في المدارس الإسرائيلية دون أن تحظى بأي معالجة نقدية تذكر. لذلك جاءت الأفعال الصهيونية وردودها تجاوباً مع هذه الرؤية التي جسدها موشيه مينوون في قوله: «إن الاستشهاد بالتوراة والتواصل بالإرهاب لنشر الذعر، هما أسلوبان قديمان لتحرير أرض موعود بها، والتخلص من سكانها الأصليين، وما على بن غوريون ومناحم بيغن إلا أن يرجعا إلى سفر يوشع قبل أن يُطبّق أساليب الإرهاب القديمة في فلسطين»<sup>4</sup>.

هذا التصريح هو أكبر دليل تاريخي وديني على أن العنف الإسرائيلي وتعصب المؤسسة الصهيونية الحديثة مصدره ديني وعقدي، تم الإعداد له بعناية فائقة حتى يصبح الجيل الجديد مهياً لتحقيقه على الأرض العربية دون تقصير أو تأخر.

<sup>1</sup> سفر يشوع 1: 1-2.

<sup>2</sup> رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سنة 1986م، الكويت، ص 149.

<sup>3</sup> سفر منيحا 4: 13.

<sup>4</sup> رشاد عبد الله الشامي، المرجع نفسه، ص 151.

يصبح الآخر في الفكر الديني الصهيوني المُخترق أجنبيا وعدوًا، لا يملك حقا تاريخيا في الجغرافيا والتاريخ، وتمثيلا على ذلك يمكن الاستشهاد بقول الربى اليغيزر ولد نبرح: «إنني على سبيل المثال أؤيدّ الشريعة التي تتصُّ على عدم السماح للأجنبي أن يسكن في أورشليم، وإذا كنا نقيمُ الشريعة كما ينبغي، كان ينبغي علينا أن نطرد كل الأجنب من أورشليم وأن نطهرها تماما»<sup>1</sup>.

وفي هذا اعتراف على البعد العنصري الذي جعل درجة اختراق النصوص الدينية القديمة خطيرا من جهة، ومؤذيا للسكان الأصليين الذين استوطنوا القدس في القديم، ومؤثرا حتى درجة القتل والتصفية على تواجدهم في العصر الحديث من جهة أخرى.

وقام غارودي بالحديث عن هذه الرؤية في قوله: «وحين تتقدّمون لمحاربة مدينة فادعوها للصلح أولا، إذا أجابتم إلى الصلح واستسلمت لكم، فكل الشعب الساكن فيها يصبح عبيدا لكم. وإن أبث الصلح وحاربك فحاصروها، فإذا أسقطها الربُّ إلهكم في أيديكم، فاقتلوا جميع ذكورها بحدّ السيف، وأم النساء والأطفال والبهائم، وكل ما في المدينة من أسلاب فاغنموها لأنفسكم، وتمتّعوا بغنائم أعدائكم التي وهبا الرب إلهكم لكم، هكذا تفعلون بكل المدن النائية عنكم التي ليست من مدن الأمم القاطنة هنا»<sup>2</sup>.

ويسعى اليهودي في تحقيق رؤيته الاستبدادية بمعينة عقيدة العربي، للوقوف على تدمير البنية الدينية المجتمعية، من خلال تصدير نماذج نفعية في الثقافة والفنون، تقول بعزل (القرآن عن التطبيق العملي الاجتماعي، وتفرغته من محتواه بضروب من سوء التأويل والتفسير، لتحقيق الانفصال بين القرآن والحياة وتغييب التفكير في وعي الذات العربية)<sup>3</sup>. وانطلاقا من هذا يمكن الحديث عن نجاح المؤسسة الصهيونية في تطبيق هذا الإجراء (الحصار) على العقل العربي الديني، وجعله محتواه النظري مفصولا عن الجانب العملي، أي أن الجزء الروحي منه أصبح خامدا وغير مفعل مع المقدّس الديني والمعتقد السماوي.

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، المرجع السابق، ص 154.

<sup>2</sup> روجيه غارودي، محاكمة الصهيونية الإسرائيلية، دار الشروق، ط3، سنة 2002م، القاهرة، مصر، ص 5.

<sup>3</sup> عبد الستار فتح الله سعيد، مختصر معركة الوجود بين القرآن والتلمود، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، سنة 1995م، الإسكندرية، مصر، ص 18.

وقاد هذا الأمر العقل الإسرائيلي إلى تحقيق نجاح في صياغة أسطورة أرض إسرائيل بفضل تعضيده للبنية الدينية المقدّسة، التي جعلت اليهودي يفتح فلسطين ويحرّرها من التيه الإسلامي، عملاً بكلام الرب، لأنه من الضلال «إعادة إخضاعها للنقاش، وأن أي تنازل أو حتى أي حوار بسيط بشأن الأراضي التي استولت عليها إسرائيل بشكل إجازي بعد أن أنهت المحرقة عقاب الربّ بالنفي، الذي يعتبر بمثابة تشكيك في الخطة الإلهية ليهوه<sup>1</sup>، الذي قال لإبراهيم: كلّ الأرض التي ترى سأعطيها لك ولنسلك إلى الأبد»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> مايكل أنجلو ياكوبيتشي، أعداء الحوار (أسباب اللاتسامح ومظاهره)، تق: أمبرتو إيكو، تر: عبد الفتّاح حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 2010م، مصر، ص 148 - 149.

<sup>2</sup> سفر التكوين: 13 - 15.

## 3.1.2 النص القرآني (سلطة المقدس):

يقول تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّواهُ فَلِمْ يَعَذِّبِكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٠﴾ (المائدة: آية 20)

وجاء في قول الرب لإبراهيم: «وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبدياً، لأكون إلهاً لك ونسلك من بعدك، وأعطي لك ونسلك أرض غربيك، كل أرض كنعان ملكاً أبدياً وأكون إلههم»<sup>1</sup>.

حيث يُثبت التاريخ وجود القبائل العربية من الكنعانيين والفينيقيين قبل ظهور اليهود بآلاف السنوات، لذلك لم ينقطع وجود العرب واستمرارهم في فلسطين إلى يومنا هذا بخلاف اليهود<sup>2</sup>، الذين يزعمون بغير هذا وسمو أصلهم وشرفهم على سائر الأجناس الإنسانية.

لقد أثبت القرآن الكريم بحقائقه بطلان انتماء اليهود لنسل إبراهيم عليه السلام دينياً وعقدياً، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أَنْزَلْنَا لِتُورِيَّةَ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ هَآئِنْتُمْ هَآؤُلَاءِ حَاجَّجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٧﴾ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيبًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٨﴾ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٩﴾ (آل عمران: آية 64 - 67)

ويقول تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى فَلِ-أَنْتُمْ أَغْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَهِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾ (البقرة: آية 139 - 140)

<sup>1</sup> سفر التكوين 17: 7-8

<sup>2</sup> محمود عبد الرحمن قدح، موجز تاريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة، ص 287.

لقد أعطى الله الوعد لإبراهيم عليه السلام أولاً عند وصوله أرض كنعان، ولم يكن له ولد وقتئذٍ، ثم تكرر له الوعد حتى رجوعه إلى أرض كنعان من مصر مرة أخرى، ثم تكرر له الوعد ولم يكن له ولد مرة جديدة، وبعد أن رُزق بإسماعيل عليه السلام، الذي يعتبر جد العرب والمسلمين، لأن إسحاق الابن الثاني لإبراهيم عليهما السلام لم يُولد بعد<sup>1</sup>.

غير أن الوعد الإلهي كان مشروطاً بالإيمان والعمل الصالح، وهو ما ورد في التوراة بإضافة الوعيد لمن كفر بالله وارتد عن دينه ونصّه: «فإن انصرف قلبك ولم تسمع بل غويت وسجدت لآلهة أخرى وعبدتها، فإني أنبئكم أنكم لا محالة هالكون»<sup>2</sup>.

إضافة إلى هذا فقد ورد في أسفارهم حرمانهم من بيت المقدس بسبب كفرهم وضلالهم وعصيانهم، حيث يقول أشعيا: «فكان إليّ كلام الرب قائلاً: يا ابن آدم إن الساكنين في هذه الخرب في أرض إسرائيل يتكلمون قائلين: إن إبراهيم كان واحداً وقد ورث الأرض ونحن كثيرون، لنا أعطيت الأرض ميراثاً، لذلك قال لهم: هكذا قال السيد الرب تأكلون بالدم وترفعون أعينكم إلى أصنامكم وتسفكون الدم، أفترثون الأرض! وقفتم على سيفكم فعلتم الرجس، وكل منكم نجس امرأة صاحبه، أفترثون الأرض!»<sup>3</sup>.

نسب اليهود سليمان عليه السلام إلى أمم وصفوها بالزانية، كما ورد في سفر الملوك الأول من الإصحاح الحادي عشر، وهو «صاحب نشيد الإنشاد، ذلك الغزل الداعر الذي ينسبوه إلى النبي الطاهر، ويتعبّدون بتلاوته كأنه وحي مقدّس، وما هو إلا وحي الشيطان نفثه على لسان خليع ماجن من شعراء بني إسرائيل»<sup>4</sup>. ولعل الاستبداد اليهودي في معاملة الآخر (العربي-المسلم) منذ القديم، فجعل القرآن الكريم يعاين هذه الشخصية، ويُصادر حملة واسعة على أخلاقهم ومعاملتهم لغيرهم، حيث جاء في قوله تعالى:

﴿قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ وَأُولَئِكَ شَرٌّ مَكَاناً وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿٧٧﴾ وَإِذَا جَاءَ وَكُم مِّنَ الْقَوْمِ فَسَافِكُونَ وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا

<sup>1</sup> محمود عبد الرحمن قدح، المرجع السابق، ص 289.

<sup>2</sup> سفر التثنية 20: 15 - 18.

<sup>3</sup> سفر أشعيا 33: 23 - 26.

<sup>4</sup> عبد الستار فتح الله سعيد، مختصر معركة الوجود بين القرآن والتلمود، ص 37 - 39.

يَكْتُمُونَ ﴿٦٥﴾ وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسْرِغُونَ بِإِلَائِمٍ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ الشُّحْتَ لَيْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾ لَوْلَا يَنْهَيْهِمُ الرَّبُّنِيثُونَ وَالْأَخْبَارُ عَنِ قَوْلِهِمُ الْإِلَائِمَ وَأَكْلِهِمُ الشُّحْتَ لَيْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿٦٧﴾ (المائدة: آية 62 - 65)

يعالج القرآن الكريم حالة الشخصية اليهودية وطريقة تعاملها مع الذات المسلمة، حيث يعود الأمر إلى تطبيق تعاليم الإلحاد في الاعتقاد اليهودي، من أجل بناء ذات استبدادية لا أخلاق لها. ليبدأ الاختراق الديني للنصوص المقدسة، وصولاً إلى تزييف التاريخ، حيث يلجأ اليهودي إلى تبرير كل أفعاله وأقواله، مثل تكذيب واغتيال العديد من الأنبياء والرسل، واعتماد القسوة والعنف في التعامل الاجتماعي، لمخالفة الإرادة الإلهية وهو ما نقله القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَفَدَّ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا قُلِّمًا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيفًا كَذَّبُوا وَقَرِيفًا يَفْتُلُونَ ﴿٦٦﴾ وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ بَيْنَهُمْ فِعْماً وَأَصْحَاباً ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾ (المائدة: آية 72 - 73)

وهو دلالة على التزييف الذي تقوم به الشخصية اليهودية، وانتهاجها أسلوباً علمياً في التربية الاجتماعية، الذي ذكره القرآن في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا﴾ (المائدة: آية 14).

ويقول تعالى: ﴿أَبْتَطَمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٦٧﴾﴾ (البقرة: آية 74)

ويصور القرآن الكريم بعد استعراضه للذات اليهودية صناعة التلمود وادعاء اليهود حول أسفارهم العنانية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مِمَّنْ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّا وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٧﴾ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٨﴾﴾ (البقرة: آية 77 - 78)

وفي مقام آخر يصوّر القرآن تحريف اليهود للتعاليم الإلهية واختراقها، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيفًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكَتَبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: آية 77)

وعلى إثر ذلك خطا اليهود خطواتهم المشنومة لتأصيل الدنس والتحريف، وشرعنته دينيا وإنسانيا بمختلف الحيل والأكاذيب، وأدنا حيلهم في هذا الباب ما نسبوه إلى كبار أنبيائهم من ولوع في المنكرات والفواحش ليجعلوا منها مبررا لخطاياهم، بمنح رؤية فلسفية أسطورية لفواحشهم لإضفاء صورة الشيوخ الإنساني على الفواحش وسوء الأخلاق، وقد استهدفوا العديد من الأنبياء مثل داود عليه السلام الذي اتهموه بالخطايا والدنس.

## 4.1.2 المنظور النفسي للصراع الديني:

يقدم النص القرآني الكثير من الصور الباطنية للذات اليهودية، وتناقضاتها النفسية والاجتماعية، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَاۡفِرٍۭ بِهِۦ وَلَا تَشْتَرُوا بِقَاۡيَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِلَىٰ قَاتِلِينَ ﴿٤١﴾ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ (البقرة، آية: 40 - 41)

فالآية الكريمة تتحدث عن تكذيب اليهود لما جاء به موسى عليه السلام في التوراة، الأمر الذي جعلهم في تناقضات كثيرة ومتعددة طوال فترة هذا النبي والفترات اللاحقة، وصولاً إلى ادعاءاتهم على الخالق والأنبياء في الوقت ذاته، ما قادهم إلى مخالفة كل التعاليم والشرائع الدينية والإنسانية (الأخلاق).

وورد هذا التناقض في عبارة: «لا تسرق، لا تشهد على قريبك شهادة زور، لا تشته بيت قريبك ولا عبده ولا أمتة، ولا ثوره ولا حماره، ولا شيئاً مما لقريبك»<sup>1</sup>.

ورغم كل هذا تُظهر الملاحظة الأولية جانب الخير والمنفعة في هذا الوصايا، لكنه ليس الخير المطلق، لأن النهي بالقرابة يوحي بإباحة المنهي عنه مع غير الأقرباء<sup>2</sup>، وهو يدل بما لا يدع مجالاً للشك على أن اليهودي تحكّمه المصلحة الذاتية، وتجعله يتجاوز الدين ولا يُعدُّ متديناً. ونستدل على هذا السلوك بما جاء في قراءة أيمن السيد علي الصياد للتصوير القرآني للنفسية اليهودي، حيث يرى أن «السلوك الديني لليهود إنما يشير في وضوح إلى مصلحتهم المادية التي تتناغم مع هواهم النفسي، حتى وإن تعارض ذلك تعاليم التوراة ووصايا أنبيائهم. فقد نزل اليهود في كثير من البلدان مع أطماعهم المادية وهوى النفس في تتبع الثراء، حتى وإن كان الثراء من العهر والدعارة. وكان اليهود يتفرّقون في البلدان تفرّق المرض الخطير في الجسم الآمن، وسمحوا لأنفسهم في الابتذال في العفة والطهارة، وما من حكيم يأتيهم أو يظهر بينهم، ويقترّب من العفة والطهارة، إلا همّوا بقتله أو أسرعوا إلى

<sup>1</sup> سفر الخروج 20: 16-17.

<sup>2</sup> أيمن السيد علي الصياد، التصوير القرآني للنفسية اليهودية (دراسة تحليلية)، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، ع 12، السنة 87، د.ت، كلية المجتمع، جامعة طيبة، ص 56.

طرده»<sup>1</sup>. ونجد لهذا السلوك ذكرا في الآية الكريمة: ﴿أَمْكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَغَرَبْتُمْ أَكْثَرًا فَغُرِبْتُمْ وَكَلَّمْتُم مَّا لَمْ يَكُن لَكُمْ بِهِ حُكْمٌ وَأَنتُمْ لَآتُونَ حُكْمًا إِلَّا بَعْدَ حُكْمٍ﴾ (البقرة: آية 86)

وتكشف الآيات السابقة عن الارتباط القوي بين الذات اليهودية والعنف، باعتباره آلية تم تطويعها لتحقيق أهدافها في المجتمع وضد الآخر في الوقت ذاته، الذي روجوا لاضطهاده منذ زمن طويل، لأن (أقرب مدخل للشخصية اليهودية هو مدخل عقدة الاضطهاد التي حملوها معهم منذ نشأتهم المبكرة، وبدلا من علاجها بفعل الأحداث وبفعل الزمن، فإن هذه العقدة كانت تكبر وتتضخم عبر العصور، وتتطلق منها سلوكيات مميزة لليهود، ومها الحذر والتوجس والعزلة والعدوانية، ومحاولة السيطرة على القوة في المجتمعات والاحتياط والخداع)<sup>2</sup>.

وقد أورد القرآن الكريم هذا الحكم بعد محاولة اليهود اغتيال هارون عليه السلام أثناء غياب موسى عليه السلام في الميقات، في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِيبًا قَالَ بِسْمَا خَلَقْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعْجَلْتُمْ وَأَمَر رَبِّيكُمْ وَأَلْفَىٰ الْأَلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَفْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (الأعراف: آية 150)

ومن جانب آخر سعى اليهود إلى بتر واختراق الآيات القرآنية، لإلغاء السياق الصحيح منها، خاصة فيما يتعلق بأفضليتهم على بقية الشعوب (من أجل الانتصار لمقولة شعب الله المختار)، في قوله تعالى: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي أَلَيْسَ أُنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ بَضَلْتُمْ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: آية 46)

إن اليهود حين يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار يدعون تميّزا وتمايّزا على سائر البشر والشعوب والأديان، لا لشيء فعلوه ولكن لمجرد النسب وطبيعة الخلق حسب تصورهم، ويمكن أن نرى هذا الموقف بوضوح بشكل موازٍ في مواقف مريض البارانويا، الذي يُعتقد أنه (يملك قدرات خارقة يستطيع من خلالها توجيه البشر وقيادتهم)<sup>3</sup>، حيث قادهم هذا الاعتقاد

<sup>1</sup> أيمن السيد علي الصياد، المرجع السابق، ص 57.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 60.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 70.

إلى امتلاك ذات متعالية واعتبار كل البشر عبيدا لديهم، لأن اليهودي هو من صاحب القيادة والحكمة في كل شيء، ومصدر القرار وتوجيه العالم وإدارة شؤونه في مختلف المجالات.

ويصل اليهودي بعد بناء صرح تحريفي في عقيدته الداخلية والخارجية إلى تكوين نموذج قوي للشخصية العدائية والعنصرية، أساسه الاختراق الديني، لأن هذه العقيدة قائمة على أن اليهودي من جوهر الله (الأبوة)، كما (أن الولد من جوهر أبيه، وأن اليهودي أحبُّ إلى الله من الملائكة، والذي يصفع اليهودي كمن يصفع العناية الإلهية سواء بسواء).

أما غير اليهود (الجوييم) فهم جميعا بلا استثناء كفرة وثنيون لا يقبل الله منهم عملا ولا عبادة<sup>1</sup>. ويصوّر التلمود اليهودي بأنه إنسان في مقام عالي، يختلف عن كل البشر، لأنه يمتلك رؤية سليمة في الحياة، ما جعل مقولة (شعب الله المختار) تتطبق حرفيا على اليهودي، الذي (إذا ضرب أمي إسرائيليا فالأمي يستحق الموت، ولأنه لو لم يُخلق اليهود لانعدمت البركة من الأرض. والفرق بين درجة الإنسان والحيوان هو بقدر الفرق الموجود بين اليهود وباقي الشعوب)<sup>2</sup>. فساهم التلمود في صياغة العنف والاستبداد في الذات اليهودية، وجعل كل حركة ثقافية أو مادية واضحة المعالم والأهداف ومبررة في الوقت ذاته، خاصة في شيطنة الآخر واستدماره اجتماعيا وإنسانيا وثقافيا، لإقامة الفكرة الصهيونية والمملكة المزعومة على أنقاض الذهنية العربية.

<sup>1</sup> عبد الستار فتح الله سعيد، مختصر معركة الوجود بين القرآن والتلمود، ص 39.

<sup>2</sup> عودة عبد عودة عبد الله، التلمود وأثره في صياغة الشخصية اليهودية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، سنة 2006م، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ص 29 - 30.

خرجت فكرة الصهيونية (Zionism) من الاعتقاد التلمودي الذي يقدّم طريقة بناء كيان في فلسطين حول جبل صهيون، اعتماداً على المساعدات المالية والأدبية والدينية، كما جاء في المزمور الشهير: (اعزفوا للرب ساكن صهيون)<sup>1</sup>، لتكون الصهيونية هي الدعم المقدم لليهودية في تمكين السيطرة على الآخر وجغرافيته في فلسطين.

ولذلك نعدّها عقيدة علمية ومنهجاً أصولياً دينياً، رغم تحريف النصوص المقدّسة في العقيدة اليهودية، إلا أن اليهود خرجوا عن أصول العبادة وتمردوا على الحقائق الإلهية والتعبديّة، حيث تذكر نصوصهم جانبا منها، ومنها سفر القضاة الشهير، الذي يحكي عن دور التلمود في صياغة الشخصية الصهيونية العدوانية لليهود، قائلاً: «وعاش بنو إسرائيل فصنعوا الشر في عيني الرب، وعبدوا البعل والعشتاروت، وآلهة آرام، وآلهة صيدون، وآلهة مؤاب، وآلهة بني عمون، وآلهة الفلسطينيين. وتركوا الربّ ولم يعبدوه، فغضب الربُّ على إسرائيل فباعهم إلى أيدي الفلسطينيين، وإلى أيدي بني عمون»<sup>2</sup>.

هذه الآية هي تبرير ديني للحالة السيكولوجية للذات اليهودية العنيفة، التي توظّف آية الدين والعقيدة في صراعها مع الوجود العربي (الفلسطيني)، ليبقى هذا التبرير هو الآخر مُخترقاً وهو ما أثبتته القرآن الكريم والنصوص التوراتية، مثلما ذكر في كلام الرب لموسى وهارون عليهما السلام: «إلى متى هذه الجماعة الشريرة المتدمّرة عليّ؟ فلقد سمعتُ تدمّر بني إسرائيل الذي تدمّروه عليّ. فقل لهم حيّ أنا. يقول الرب لأصنعنّ بكم كما تكلمتم عليّ مسامعي، وفي هذه البرية تسقط جثثكم، لن تدخلوا الأرض التي رفعتُ يديّ مقسماً أن أسكنكم فيها. أنا الربُّ فقد تكلمت، ذلك ما أصنعُ بكل هذه الجماعة الشريرة المتحالفة عليّ. إنهم في هذه البرية يفنون، وها هنا يموتون»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> مزامير 9: 12.

<sup>2</sup> سفر القضاة 10: 6 - 7.

<sup>3</sup> سفر العدد 14: 27 - 38.

## 5.1.2 الصراع العربي-الإسرائيلي في بُعده الحداثي:

يُدرِك الباحث دقة الخطاب القرآني في توصيفه لليهود ومُعاصرتَه لطباعهم على مر المراحل التاريخية التي مرّوا بها، لأن «تحليل القرآن الكريم للنفسية اليهودية يتصف بالصدق الفني المؤثر الساحر والصدق الواقعي. إنه يعرض للشخصية كما هي في الواقع، إنه يُبرزها أمام المشاهدين في صورة مجسّمة مرئية، تشبه طريقة التصوير الفني القرآني المعجز، وإن القارئ للقرآن بعين بصيرة ليلحظ السمات الخارجة لهذه الصورة في حركات وخلجات وتصرفات وانفعالات النفس الإنسانية»<sup>1</sup>.

ولذلك انطلقت الصهيونية الحديثة في إعادة إحياء ديني للحقيقة اليهودية، وتحقيق العودة المزعومة بتوظيف العديد من الرموز، تماشياً مع الرواية التلمودية القديمة. وتحقّق لها ذلك عبر نصوص تم استقدامها من الأسفار المحرّفة، وصولاً إلى اعتماد اللغة العبرية كرمز لغوي تراثي في فلسطين، من خلال تحويل أسماء الأماكن والشوارع والمعالم إلى أسماء تلمودية دينية، لتصبح إسرائيل أشبه بمتحف عبري يرمز إلى دين واحد وتفكير أحادي.

وقد قام العقل الغربي بإخضاع العقل العربي، ليحصل منه على الاعتراف بالاحتمية الجغرافية والثقافية الجديدة في فلسطين، رغم المآلات على المقدّس العربي في القدس وما جاورها، ليصبح ميزان الصراع غير متكافئ في المستويات الثقافية والاجتماعية والإبداعية والإعلامية. فكان شكل الصراع وجودياً قائماً على المعتقد الديني الذي (ينحصر بين الفناء أو البقاء، فلا يكتفي الصهيوني بإخضاع السكان واستغلالهم كما يفعل أي احتلال أو استعمار، بل يريد إلغاءهم ويطمح إلى إبادتهم والحلول مكانهم. ومن هنا يطبّق الصهاينة الخاصة الإحلالية التي تعتمد في تطبيقاتها على آليات التهميش والتغييب والإلغاء بحق أصحاب الأرض الأصليين)<sup>2</sup>. لنكون أمام تصدير إثبات علمي على مدى عمق الفكر الصهيوني من الناحية الثقافية والأنثروبولوجية في نمذجة المجتمعات العربية وتحقيرها

<sup>1</sup> صلاح عبد الفتّاح الخالدي، الشخصية اليهودية من خلال القرآن، ص 14.

<sup>2</sup> ينظر: هاني فهاد الكعبير، الفكر السياسي الصهيوني وأثره على الصراع العربي الإسرائيلي في مرحلة السلام (1991م - 2013م)، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور: غازي صالح النهار بني ملحم، كلية الآداب والعلوم، قسم العلوم السياسية، جامعة الشرق الأوسط، سنة 2013م، ص 60.

واستعمارها، حيث كان له التمكين والنجاح في تجاوز الذات العربية وتفكيك بنيتها وتركيبها الدينية والسيكولوجية، وإحلال جغرافيته الفكرية مكان وجودها المادي المفرغ من أي حمولة ثقافية ندية، ليتمكن اليهودي من تجاوز وإلغاء العربي باعتباره عنصراً بنوياً في الثقافة الصهيونية على المستوى النظري والعملي، لأن معادلة اختراق النص الديني اليهودي الأصلي، وتزييف وقائعه حققت هذا التفوق وفرضت هذه الحقيقة على الواقع.

إن أهم مقولة حققت فيها الأيديولوجيا الدينية وجودها هي اشتغالها على فكرة الأرض وتقديس اليهودي لها، عبر سرد العديد من الأناشيد ذات المغزى العميق، لتتحول إلى رؤية فلسفية ذات بُعد عنصري وخطير، ناد بها الحاخام اليهودي الأكبر أبراهام إسحاق كوك (1865م-1935م)، التي تسعى إلى تطبيق فكرة التماهي بين الصهيونية والأرض، التي مجدها بعد ذلك الكثير من القادة والحكام في إسرائيل، ليجعلوا لدولتهم حزماً ميتافيزيقياً يحفظ عصبها الداخلي واستمرارها<sup>1</sup>. وفي الوقت الذي عجز فيه العقل العربي والإسلامي عن مواجهة هذه الفلسفة الدينية التجريبية، فاستسلم لغيوبيا الأرض والمقدس اليهودي منذ نكبة 1948م حتى يومنا هذا، ليكون مسلماً صهيونية مكنت الآخر وجعلته سيّدا يُجاب به برؤية تقليدية متأخرة، لم تؤثر في ميزان الصراع العربي-الإسرائيلي في الكثير من أبعاده ومجالاته.

ومما لا شك فيه أن الفكر اليهودي قد استفاد في الصراع الأنثروبولوجي من الدراسات الغربية العميقة في هذا الشأن، خاصة فكرة الوطن القومي أو الجماعة المتخيلة في كتاب "Imagined Communities" لصاحبه بندكت أندرسون، وتحقيق الوطن في خيال الفرد والجماعة، من خلال الشعور بأبعاده الجغرافية وأفكاره الداخلية المتحركة فيه، التي تُحقق في النهاية ارتباطاً فيما بينهم ولقاء تشاركياً. ويصف أندرسون في قوله: «إنها جماعة مُتخيلة، لأنه بغض النظر عن عدم المساواة الفعلية والاستغلال الذي قد يكون سائداً في كل الأوطان، فإن الوطن دائماً يُنظر إليه على أنه رفقة عميقة وأفقية، إنها في التحليل الأخير علاقة الأخوة التي تجعل من الممكن على مدى القرنين الأخيرين، أن تقبل هذه الملايين

<sup>1</sup> هاني فهاد الكعبير، المرجع السابق، ص 63.

العديدة من البشر على الموت في سبيل هذه التخيّلات المحدودة»<sup>1</sup>. وتجلّى هذا التصور التخيلي في تماهي الهوية اليهودية أثناء ترحيل العديد من القوميات الأوروبية والأمريكية إلى فلسطين رغم الاختلاف الاجتماعي والثقافي فيما بينهم، الأمر الذي يثبت أن سيكولوجية الشعوب المختلفة تم جعلها متجانسة وموحدة في إسرائيل، ضمن نطاقها الجغرافي الجديد.

انطلاقاً من المقولة المسيحية التي ترى أن (كل شيء في البدء كان دينياً)، يمكن الحديث عن مصدر العنف الإسرائيلي، وإرجاعه إلى حَدثٍ ديني مقدّس، لأن الجوانب الأنثروبولوجية لليهود تكشف عن مدى توظيف العنصر الديني (المقدّس) في إذكاء العنصرية والعنف تجاه العربي، واشتغال العقل الصهيوني بقضية فلسطين حتى يصبح الجانب الوجداني الذهني متعلّقاً بفكرة واحدة وأيقونة نفسية موحّدة في صناعة العنف، الذي يرتبط بموروث ذهني جاهز وقوالب مصممة عن الآخرين (الوثن الذهني بكل آلياته ومفاعلاته وارتباطاته، الذي يقترن بالوثن المادي أو يحلّ مكانه)، فيوضع الآخر في القالب المجهّز على منوال قاطع الطرق<sup>2</sup>، حيث تتجلى هذه الرؤية في النصوص التوراتية وفي مجمل الفكر الديني اليهودي، الذي اشتغل على تغذية النص المقدّس الجديد والقديم المُخترق بمضامين أسطورية خرافية، لممارسة التطرّف والعنصرية في الواقع الإنساني، من أجل خلق مساحة عقديّة لتبرير الميول العدوانية والاستيطانية، التي تحققت في عمل الآلة الصهيونية بتطبيق مبدأ الأريدينتية الدينية، الذي يتجلى في «سلخ جزء من منطقة (أريدينتا) بتوظيف نسقين مهمين في عملية السلخ عند مواجهة العرب، وذلك بتطبيق مقولات تاريخية دعائية تعزز من ارتباط اليهود بفلسطين، من أجل بعث الشخصية اليهودية في المنطقة العربية وتأكيد وجودها وسطوتها.

<sup>1</sup> كليفور لونغلي، الشعب المختار (الأسطورة التي شكّلت إنجلترا وأمريكا)، تر: قاسم عبده قاسم، مكتبة الشروق الدولية، ج1، ط1، سنة 2003م، القاهرة، مصر، ص 16.

<sup>2</sup> عبد القادر شرشار، المقدّس والعنف الصهيوني في رواية الصراع العربي-الإسرائيلي، مجلة إنسانيات للعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا، ع 11، سنة 2000م، ص 88.

أما النسق الثاني فيتمثل في إظهار الصهيوني على أنه رجل يحمل رسالة **تمديدية** لفلسطين، من أجل تعزيز مواقع الاستيطان»<sup>1</sup>.

لقد قامت المؤسسة الصهيونية على أساس ديني-تاريخي مُتماسك البنية في مقاربة الصراع مع الموروث، حيث معظم الدراسات الصهيونية المعاصرة أفادت من الإطار المرجعي المتعدّد، وقامت بتوظيفه في دعم إدعاءاتها بديمومة التاريخ اليهودي، وتبرير ما تُطلق عليه بالحق التاريخي، فتحوّلت صيغة الوعد الإلهي إلى برنامج سياسي في الفكر الصهيوني المعاصر، الذي أفرز خطابا عنيفا حوّلت الأيديولوجيا الصهيونية إلى هدف مقدّس، تم فيه الإبعاد القسري للفلسطيني عن الجغرافيا الأصلية التي ينتمي إليها، لأن العلاقة بين المقدّس والعنف الصهيوني في ضوء هذا الصراع تكشف عن هذه الإلزامية في ذهنية الأنا والآخر<sup>2</sup>، حيث تُظهر جوانب الصراع المتعدّدة عن مدى تلاعب الصهيوني بالعنصر الديني، وصياغة تبريراته حول ممارسة العنف في الوقت ذاته.

---

<sup>1</sup> إبراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجيل للنشر والأبحاث الفلسطينية، ط1، سنة 1993م، عمّان، الأردن، ص 59 - 60.

<sup>2</sup> ينظر: عبد القادر شرشار، المقدّس والعنف الصهيوني في رواية الصراع العربي-الإسرائيلي، ص 88.

## 2.2 البعد السوسيوثقافي

## 1.2.2 الخروج الأول وبداية الصراع:

عام 740 ق.م استولى الآشوريون على فلسطين، واحتلوا مساكن بني إسرائيل، وقاموا بسبي بعض أهلها إلى آشور، رغم أن حكمهم لم يدم طويلا بسبب انقلاب البابليين عليهم، لكن الملك نبوخذ نصر هاجم وهدم أسوار القدس ومنازلهم وأخذ منهم التابوت سنة 586 قبل الميلاد<sup>1</sup>. وعلى إثر ذلك بدأ اليهود بعد نزولهم في بابل مشنتين في إعادة نسج خيوط جديدة للتوراة بما يتوافق مع واقعهم الجديد ووجدانهم النفسي الضعيف وحرمانهم وتشردهم، رغم أنّ تعلقهم كان بالقدس/أورشليم وهو ما يظهر جليا في هذا المزمور: «رثّموا لنا من ترنيمات صهيون، كيف ترثّم ترنيمة الرب في أرض غريبة. إنّ نسيك يا أورشليم تنسيني يميني، ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك، إن لم أفضل أورشليم على أعظم فرحي»<sup>2</sup>.

وبعد وفاة يوشع قاد بني إسرائيل فضاتهم، ودخلوا بهم إلى العصور التاريخية الآتية:

1. عصر القضاة: مدته 350 سنة، ويعدّ صموئيل آخر قاض لهم<sup>3</sup>.
2. عصر الملوك: بدأ باختيار شاول ثم داود ثم سليمان عليهما السلام، وقد قام داود ببناء الهيكل، الذي أتم بناءه سليمان عليه السلام (هيكل سليمان).
3. عصر انقسام مملكة بني إسرائيل بعد وفاة سليمان عليه السلام، حيث اجتمع بنو إسرائيل في أورشليم لتنصيب رحبعام بن سليمان، مع اشتراطهم عليه تخفيف أحكام والده، لكنه رفض فأنحازوا إلى مبايعة يربعام أحد قادة جيوش سليمان والمنشقين عنه. وبإيعاز سبط يهوذا وبنيامين رحبعام، ما جعل مملكة بني إسرائيل تنقسم إلى دولتين متنازعتين؛ الأولى في الشمال (مملكة إسرائيل/السامرة)-المملكة الشمالية، وعاصمتها شكيم التي بناها يربعام. والثانية في الجنوب (يهوذا/مملكة الجنوب) وعاصمتها أورشليم. وأدت كل هذه الحوادث إلى ضياع التوراة لمدة طويلة كما يذكر المؤرخون، رغم أن اليهود ادّعوا العثور عليها في عهد الملك يوشيا في مملكة يهوذا بعد تدمير مملكة بني إسرائيل.

<sup>1</sup> طعمية صابر، التاريخ اليهودي العام، ج1، دار الجبل، ط3، سنة 1991م، بيروت، لبنان، ص 148 - 158.

<sup>2</sup> مزمور 137: 1 - 6.

<sup>3</sup> ينظر: محمود عبد الرحمن قدح، موجز تأريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة، ص 254 - 256.

4. **عصر السبي البابلي<sup>1</sup>**: بعد غزو الآشوريين للمملكة الشمالية بقيادة الإمبراطور تغلث فلاسر وتدميرها. وقد قام بأسر أهلها إلى آشور (العراق) سرجون الثاني عام 722 م، حيث بقيت المملكة الجنوبية في وضع مقاومة ودفاع، إلى أن سقطت في يد فرعون مصر سنة 608 ق.م. وفي الوقت ذاته وقعوا في صراع مع ملك البابليين نبوخذ نصر الذي احتل أورشليم، وأحرق هيكل سليمان وهدمه ودمّر أسوار ومنازل أورشليم، ثم قام بأسر بني إسرائيل في بابل سنة 586 ق.م (التدمير الأول لهيكل سليمان).

#### 5. **عصر العودة من السبي إلى أورشليم<sup>2</sup>**:

احتلّ الفرس بابل سنة 539 ق.م رغم أن ملكهم كورش أظهر تعاطفا تجاه بني إسرائيل، وسمح لهم بالعودة إلى فلسطين سنة 536 ق.م، لكن الكثير منهم فضلوا البقاء في بابل، وعاد بعضهم على صورة جماعات كان أولها بقيادة زربابل، وكان عددهم خمسون ألفاً، وبعد ذلك تحت قيادة عزرا ثم نحميا، وكان نتيجة هذا العصر هو إعادة بناء مدينة القدس (أورشليم) والهيكل، ويزعم اليهود أن عزرا أعاد التوراة المفقودة في السبي البابلي وأسفار الكتاب المقدّس، ثم أسس نظم اليهود المتأخرة في القرن الخامس قبل الميلاد، ولذلك يُلقب بالكاهن الكاتب (الورّاق). وبعد هذه الأحداث اختفى ذكر سميّ الإسرائيليون يهودا ودُعيت بلادهم اليهودية.

#### 6. **عصر الشتات (الدياسبورا)\***:

قام اليهود بثورة كبيرة سنة 70 للميلاد، وعلى إثرها دمرّ الإمبراطور الروماني تيطس هيكل سليمان مرة ثانية، وسبى عددا كبيرا منهم. وفي سنة 135 م قام اليهود بثورة أخرى في عهد الإمبراطور الروماني أدريانوس الذي دمرّ مدينة أورشليم، وبنى مكان الهيكل معبدا لجوبيتر (كبير آلهة الرومان)، وغيّر اسم المدينة إلى إيليا كابيتولينا، وقام بقتل جماعي لليهود وتهجيرهم نحو آسيا وإفريقيا، الأمر الذي زاد في تشتتهم عما كانوا عليه منذ التدمير الثاني للهيكل، ويعترف شاهين مكاربوس أنه «إلى هنا ينتهي تأريخ اليهود الإسرائيليين كأمة، فإنهم

<sup>1</sup> محمود عبد الرحمن قدح، المرجع السابق، ص 257.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 258.

\* الدياسبورا: كلمة يونانية أخذها العبريون إلى لغتهم، وتعني التفرّق في الأرض والذهاب فيها أفواجا وفرادى (الشتات).

بعد خراب أورشليم تفرّقوا في جميع بلاد الله، وتاريخهم فيما بقي من العصور ملحق بتاريخ الممالك التي توطنوها أو نزلوا فيها. وقد قاسوا في غربتهم هذه صنوف العذاب»<sup>1</sup>.

وقد أصاب اليهود بعد هذه العصور الشتات والقمع والاضطهاد في كل أرض دخلوها، مثل بريطانيا وفرنسا وروسيا وألمانيا وإيطاليا، حتى أصبحوا شتاتا مبعثرين في كل العالم، وصولاً إلى العصر الحديث أين عزموا على العودة إلى فلسطين ودخول القدس، وتحقيق نبوءة العودة المقدّسة، والشرع في إطلاق دعوات العودة والصراع اليهودي دينية قديمة، تزايدت بتزايد الحقد الإسرائيلي على الذات العربية ولإسلامية، لكنها لم تر النور بشكل علني إلا مع ظهور كتاب "نداء اليهود" سنة 1616م للسير هنري فنش، الذي يدعو فيه لإنشاء وطن قومي لليهود، وتلاها بعد ذلك دعوة نابليون بونابرت خلال حملته على مصر والشرق الأوسط، عندما قام بتوجيه بيان إلى اليهود أطلق عليه "ورثة فلسطين الشرعيين"<sup>2</sup>.

ونجح اليهود في الدخول إلى الكنيسة النصرانية (الفاتيكان)، حيث استصدروا من مجمع مؤتمر الفاتيكان العالمي الثاني سنة 1963م قراراً بتبرئة اليهود من دم المسيح عليه السلام، ليصدر البابا بولس السادس في وقت لاحق بتاريخ 28 أكتوبر 1965م عن المجمع المسكوني بيانا اشتهر في التاريخ فيما بعد باسم "وثيقة التبرئة"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> محمود عبد الرحمن قدح، المرجع السابق، ص 260.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 263.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 265.

## 2.2.2 امتداد الصراع:

إن كل الادعاءات اليهودية السابقة التي تحدثنا، جاءت من أجل الترويج لأحقية اليهود لأرض كنعان؛ امتدادا من النيل إلى الفرات (أرض الميعاد) التي وعد الله بها إبراهيم عليه السلام، في قوله: «لنُسِّكَ أعطِ هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات»<sup>1</sup>.

ونشير إلى أن الوعد ذُكر أولاً في تكوين 7/12، ثم 15/13، ثم 8/17، ثم تكرر لإسحاق ويعقوب في تكوين 4-1/26، 13/28، ثم تكرر مع يوشع في سفر يوشع 1/2-4، ثم تكرر مع داود في المزمور 26-25/69، وسفر صموئيل الثاني 6-4/7، 12-16/2.

وقد ظهر الصراع العربي الإسرائيلي بشكله الصريح والديالكتيكي منذ انبثاق الصهيونية في القرن التاسع عشر، متمثلاً في دعوة قادته وروّاده إلى العودة لفلسطين (الوطن القومي)، وجاء هذا الصراع منبثقا من نصوص العهد القديم في تحديده لنطاق حكمهم، كما جاء في نص الآية: «في ذلك اليوم قطع الرب مع إبرام ميثاقاً قائلاً: لنسِّكَ أعطِ هذه الأرض»<sup>3</sup>.

واستناداً إلى التراث الديني والتوراتي والتلمودي يدّعي الصهاينة أحقيتهم التاريخية بالعودة إلى فلسطين وإعادة بناء الهيكل، بعد أن غادر العبرانيون من مصر حوالي 1200 ق.م، وغزو فلسطين التي كانت أرضاً للكنعانيين منذ سنة 3000 ق.م، وأقاموا مملكتهم فيها التي دامت حوالي قرن قبل أن تنقسم إلى مملكتين.

ويقوم اليهود بتعزيز هذا الادعاء بما يُعرف بالسبي البابلي، الذي وظّفه قادة المشروع الصهيوني لإعادة حلم العودة، حيث يعتبر تيودور هرتزل في كتابه "الدولة اليهودية" أن أصل اليهود يختلف عن سائر الأصول البشرية، لأنهم يشكّلون شعباً واحداً وجنساً متميزاً (سامياً)<sup>4</sup>، له حضوره التاريخي والديني ومشهدية حضارية لا يُضاهيها أي حضور إنساني آخر في العهود القديمة والحديثة.

<sup>1</sup> سفر التكوين 18/15.

<sup>2</sup> محمود عبد الرحمن قدح، موجز تأريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة، ص 287.

<sup>3</sup> نبيل محمود السهلي، فلسطين أرض وشعب منذ مؤتمر بال وحتى 2002م، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سنة 2004م، ص 11.

<sup>4</sup> مصطفى الطحّان، فلسطين والمؤامرات الكبرى، المركز العالمي للكتاب الإسلامي، سنة 1994م، ص 257.

وتسعى الحركة الصهيونية لاكتساب وجود شرعي عبر حشد الجماهير من وراءها، مُستخدمة دعاية مُفهرسة لصناعة كيائها ووجودها وتنظيمها الديني الفكري والسياسي والثقافي، ومنه تستقل الصهيونية اليهودية لتُضفي على نفسها صبغة دينية تحبب الجماهير فيها؛ فتُظهر كما لو كانت امتدادا للدين اليهودي وليس نقيضا له ولتعاليمه.

وقد عبّر عنه بعض المفكرين اليهود حين قالوا بأن الدين اليهودي يمكن أن يُسهم في بلورة الروح القومية للشعب اليهودي.

وقد تحدّث هرتزل عن توظيف ديباجات دينية في الاستيطان باعتباره الخروج، لأن الرؤية الدينية العميقة والعنصرية لليهود جعلت الجو النفسي العام في حالة تصعيد متراكم، حيث يُشحن الدين والتاريخ والأدب والثقافة بالبعد النفسي اليهودي، ليصبح آلية مساعدة في تحقيق الآمال الصهيونية، التي تتمثل عنده في القومية اليهودية من وجهة دينية تقوم على الكراهية وتعزّز مقولات الفراغ النفسي والروحي، مثلما يقول هرتزل: «إننا شعب... وشعب واحد. إنها الضغوط وحدها هي التي تدفعنا للعودة إلى جذورنا، إنها الكراهية التي تحيط بنا هي التي تجعلنا غرباء مرة أخرى»<sup>1</sup>.

ويمكن الرد على هذه الادعاءات من خلال ما قاله محمد خليفة حسن في تنفيذ الادعاء الصهيوني في فلسطين، والتشويه الذي مارسه للحقيقة: «كان تاريخ فلسطين القديم عربيا ومازال عربيا حتى الآن، مؤكّدا على الحق العربي دون غيره في هذه الأرض، وفي التاريخ القديم بالذات بدأ تاريخ فلسطين عربيا وانتهى عربيا، والدعاوي اليهودية في حقهم في أرض فلسطين المستندة إلى يهودية فلسطين في التاريخ القديم، دعاوي ليس لها سند من التاريخ العام لفلسطين. كما أن مسيرة التاريخ اليهودي القديم لا تؤكد هذا الادعاء اليهودي؛ فالتاريخ السياسي لليهود يقدّم عددا من الأدلة والبراهين على حقّ العربي في أرض فلسطين في التاريخ القديم، وهذه الأدلة تستمد من مسيرة التاريخ السياسي لليهود قبل ظهور الإسلام»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ميّادة سعيد أمين شحاتة، الهوية في إسرائيل في الرواية العبرية المعاصرة (إمبراطورية زميري-بيكاسو الخاصة لشلومو نيتسان نموذجاً)، رسالة ماجستير، إشراف: سعيد عبد السلام العُكش، جامعة عين شمس، قسم اللغة العبرية وآدابها، سنة 2015م، ص 78.

<sup>2</sup> محمد خليفة حسن، عروبة فلسطين في التاريخ القديم، الندوة العالمية لشؤون القدس، بتاريخ: 19-20 جوان 1990م، عمان، الأردن، ص 1.

ويمكن تبرير هذا المشهد بما استند عليه اليهودي من مقولات فكرية وثقافية في تحقيق العودة، بتوظيفه لكل ما له علاقة بصراع الشرق/الغرب، إضافة إلى مقولة صراع الحضارات عند هنتنغتون في بعدها الثقافي، حيث تتزايد الصراعات الثقافية التي تصبح أخطر مما كانت عليه في أي وقت سابق في التاريخ، لأن «الصراعات المستقبلية سوف تُشعلها عوامل ثقافية أكثر منها اقتصادية أو أيديولوجية، فالثقافة قوة مفرقة ومجمعة في الوقت نفسه، الشعوب التي تفصل بينها الأيديولوجية تجمع بينها الثقافة وتقرب بينها»<sup>1</sup>.

ويرى هنتنغتون أن ثقافات الناس تتفاعل وتتداخل (وهي أشبه بصراع ثقافي)، ومدى التشابه أو الاختلاف بين الحضارات متباين إلى حد كبير، إلا أن الحضارات كيانات ذات معنى وهدف، بينما الخطوط بينها نادرا ما تكون حادة، رغم أنها حقيقية وواضحة ويمكن إدراكها<sup>2</sup>. وهنا يؤكد معظم الباحثين أن اليهودية حضارة غير رئيسية، حيث يصفها توينبي بالحضارة المُعتَلة، لأنها نشأت من رحم الحضارة السريانية الباكرة، وهي تاريخيا ذات نسب بالديانة المسيحية، وعلى مدى عدة قرون كان اليهود يحافظون على هويتهم الثقافية داخل الحضارات الغربية والأرثوذكسية والإسلامية.

---

<sup>1</sup> صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، تر: طلعت الشايب، تق: صلاح قنصوة، ط2، سنة

1999م، ص 47.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 72.

## 3.2.2 البُعد الأنثروبولوجي:

يرى جمال حمدان في كتابه "اليهود أنثروبولوجيا" أن اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين في عصرنا هذا، هم ممن اعتنقوا اليهودية من أجناس وأعراق مختلفة، وفي الوقت ذاته ينتمون إلى مناطق مختلفة من العالم ولا تربطهم باليهودية أية رابطة عرقية، إذ أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية أن اليهود لا أمة لهم، حتى وإن شكلوا تكتلاً واحداً لا يمكن لهم بناء أمة واحدة وموحدة<sup>1</sup>، وبذلك أصبح غير قادرين على فهم تاريخ الصراع وأبعاده العميقة دون الوقوف على معالم الشخصية الصهيونية المعاصرة، من أجل قراءة تضاريسها وكشف جذور المفاهيم والبنية الذهنية التي تتأسس عليها، حيث يعيش الشعب الإسرائيلي وسط شبكة معقدة وكثيفة من الرموز والأساطير، التي أعادت الصهيونية إنتاجها في سياق معاصر ينسجم مع الرواية التلمودية، إضافة إلى إحياء اللغة العبرية، بالتزامن مع إعادة تسمية المدن والشوارع بأسماء لها دلالات وأبعاد دينية، لتصبح إسرائيل بموجب كل هذا أشبه بمتحف ديني، وهو أمر غير مستغرب أن يعترف العقل الغربي والعربي بأحقية فلسطين وطنا قوميا لليهود، ما جعل الصراع مختلفا ومعقداً، من أجل استيطان الأرض واستئصال الإنسان منها، وإلغاء وجود العربي من خلال تطبيق مبادئ الإحلالية<sup>2</sup>.

ويتشكل الصراع العربي الإسرائيلي بصفة أساسية من الأبنية الثقافية والحضارية والقومية للمجتمعات العربية والمجتمع الإسرائيلي، التي تختلف اختلافا صارخا في الذهنية والنفسية الاجتماعية والانتماء القومي والتوجه الحضاري، والانتماء الديني والتركييب اللغوي والثقافي، والتركييب الاجتماعي والطبقي. وقد أدت هذه الخصائص إلى ديمومة الصراع وشموليته لكل أبعاد التفاعل العربي الإسرائيلي، حيث يُوصف بأنه صراع اجتماعي مُمتد على فترة زمنية طويلة تناهز نصف قرن.

<sup>1</sup> آية حسين دياب وزينب السلي، الصراع العربي الإسرائيلي وخصائصه، جريدة الكرمل، مقال منشور بتاريخ: 24 أبريل

2013م، الرابط الإلكتروني: [www.carmelposte.co](http://www.carmelposte.co)

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

إن غاية اليهودي في كل ما سبق ذكره هو استيطان الأرض العربية، بحثا عن المزاعم التي تترسخ لدى الآخر بالقوة والاضطهاد، إضافة إلى اعتماد العقدة النفسية التاريخية التي سيطرت على اليهودي في تنقله الجغرافي التاريخي عبر الأرض واللغات والعادات؛ حيث استطاع عبر الاختراق الديني بثّ مزاعم باطلة إلى ذهنية الآخر، ما جعله يستولي قدراته ويسيطر على نمطية تفكيره، ليتحوّل إلى ضحية فقدت هويتها، وهو الأمر الذي تم تسريبه في التصور العسكري، حيث قامت الصهيونية الأولى على أساس العقيدة في إجراء تغيير بالطرق السلمية، واكتشاف أن هذا الأمر قد أثر تأثيرا عميقا على الطابع الإسرائيلي. وكما في حركات التحرر الأخرى الاجتماعية أو القومية، ارتبطت فكرة الخلاص ارتباطا وثيقا بفكرة العنف، وقد أصبحت هذه النتيجة المتنافرة اليوم بمثابة السمة الأساسية الإسرائيلية<sup>1</sup>، لأن العنف جزء من الهوية القومية الإسرائيلية للحركة الصهيونية التي تبني وجودها عليه وتنتظر لديمومتها التاريخية والاجتماعية.

ويقدّم **جمال حمدان** وصفا دقيقا للحالة العدوانية التي طبعث الصراع اليهودي ضد الذات العربية، ومما لا شك فيه أن تحوّلا جذريا طرأ على اليهود بعد تعرّضهم للإبادة الشاملة والتشريد، فتاريخهم قبل عصر التوراة وبعده تاريخ دموي حربي ملئ بالغزو والعدوان، وتغلب عليهم فيه صفة الشراسة والعنف.

ومما تجدر الإشارة إليه أن اليهودي تحوّل بعد مجازر الآشوريين والبابليين (721 ق.م/86 ق.م) ثم الرومان (خلال القرن الأول الميلادي) إلى شخصية مُستضعفة خائفة، تحقق أغراضها بالوسائل الناعمة والملتوية، وبالتزلف والمكر والخديعة.

ويمكن إرجاع التحوّل في الشخصية الجماعية إلى عناصر الجبن والمسكنة والخبث، الذي يُشير إلى رؤية صهيونية تم تطبيقها على وقائع الصراع في ما يسمى بالتّوحد في المعتدي<sup>2</sup>، أي الهوية الواحدة في اتحاد عنف وقسوة النازية، واعتمادها مثلا ساميا وأعلى، مبررا في المنهج الفكري للمشروع الصهيوني العالمي (**القدوة الدموية**)، إضافة إلى تبني مقولة **الإزاحة النفسية (Displacement)**، أي إزاحة هدف العنف والقسوة من مصدر العنف الأصلي إلى

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص 165 - 166.

<sup>2</sup> جمال حمدان، اليهود أنثروبولوجيا، تق: عبد الوهاب المسيري، دار الهلال، د.ت، ص 21.

هدف آخر، يصبح هو المستهدف بنفس كثافة المعتدي الأول، وهو ما يُطبَّق على الإسرائيلية الذين يزيحون عنف النازي إلى الذات الفلسطينية بدلا من رده إلى المعتدي الأصلي.

ويصل بالآخر إلى تطبيق رؤية نيتشه فيما يخص الإنسان المتفوق (السوبرمان/Supermen) ومنقذ اليهود المنتظر من الضعف والاعتداء الذي تعرّض له، وهو يشبه حالة التيه في عهد موسى عليه السلام، الذي يعتبرونه مرحلة للإعداد الروحي لبني إسرائيل قبل دخول أرض كنعان (التطبيق الرباني لنظرية الاختيار الطبيعي)، حيث كان اليهود مشتتين في الصحراء مثل وضع الميت الحي، حيث الصحراء فضاء للموت والته، وفيه يحدث التجرد الروحي، لأن الصحراء من جهة أخرى رمز للطهر والنقاء، وفيها يقوم اليهودي باستعداده من أجل الذهاب إلى البلاد التي اختارها له الرب، ليكون دخولها إليها بمعانٍ كثيرة<sup>1</sup>.

الأمر الذي أدى إلى تبلور الفكر النخبوي (السوبرمان الصهيوني) في تطبيق العنف المتطرّف بإغراق الأمة المختارة، وهو ما نراه مخرجا من خلال التوحّد في المعتدي، وتكوين الجماعات والعصابات الصهيونية (جماعة الهاجاناه Haganah)\*، التي حاربت الفكر العربي والإسلامي في المستوى الديني والثقافي والفني.

ويرصد عبد الوهاب المسيري تكوّن العنف والصراع في الذات الإسرائيلية، التي تعود إلى جذور دينية وعقدية، مؤكداً على أن جذور العنف الصهيوني تعود بالدرجة الأولى إلى التراث العنصري الإمبريالي الغربي، الذي حوّل العالم إلى مادة استعمارية، وظّفها الآخر لصالح الإنسان الغربي صاحب القوة، والذي قام بدوره بمساعدة الحركة الصهيونية على الظهور في ظل التشكيل الاستعماري الغربي وحدوده المعرفية<sup>2</sup>، لإلغاء الوجود العربي في

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص 123.

\* جماعة الهاغاناه: كلمة عبرية تعني «الدفاع»، وهي منظمة عسكرية صهيونية استيطانية، أُسست في القدس عام 1920م لتحل محل منظمة الحارس. وجاء تشكيلها ثمرة نقاشات طويلة بين قيادة التجمع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، فكان جابوتنسكي صاحب فكرة تأسيس مجموعات عسكرية يهودية علنية تتعاون مع سلطات الانتداب البريطاني، بينما كان قادة اتحاد العمل والماباي يفضلون خلق قوة مسلحة غير رسمية مستقلة تماماً عن السلطات البريطانية وسرية بطبيعة الحال.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، البروتوكولات اليهودية والصهيونية، دار الشروق، ط3، سنة 2003م، القاهرة، مصر، ص 56.

امتداده الثقافي والإسلامي، من خلال تطبيق منظومة متداخلة من الصور المتطرّفة والعنيفة في الواقع الاجتماعي، ولأجل تحقيق ذلك ينادي أغلب المتطرفين اليهود بتطبيق نظرية (السيد/العبد) في فلسطين والعالم العربي من خلال توظيف أساليب القوة والقمع، التي تلغي الحقيقة العلمية التي تتمثل في الكتاب، هذا الأخير «ليس أكثر من ظل للحياة، هو الحياة في شيخوختها. السيف ليس شيئاً مجرداً يقف بعيداً عن الحياة، إنه تجسيد للحياة في أغراض خطوطها، وهو تجسيد جوهرى ومحسوس يشبه الحياة إلى حد كبير»<sup>1</sup>.

وتحدث **بيغن** في كتابه "الثورة" عن مبادئ التربية الاجتماعية لليهودي التي ارتبطت بالقوة والعنف، حيث استلهم العديد من الكتاب والأدباء والمثقفين المتطرفين اليهود وغيرهم آراءه وطبقوها بعناية فائقة، من خلال قوله: «أنا أحارب إذن أنا موجود، من الدم والنار والدموع والرماد سيخرج نموذج جديد من الرجال، نموذج غير معروف البتة للعالم في السنوات الألف والثمانمائة الماضية: اليهودي المحارب أولاً وقبل كل شيء، يجب أن نقوم بالهجوم، نهاجم القتل. بالدم والعرق سينشأ جيل متكبر كريم قوي»<sup>2</sup>.

إن ما يدفع الإسرائيلي إلى تطبيق العنف على الذات العربية في العديد من المجالات والأنساق، اعتقاده بأحقية اليهود في الوجود (الاختيار الربّاني)، الأمر الذي ساعد على تكوين نظرية لاهوتية في الفكر الصهيوني، اتكأت عليها نظرية الصراع العربي الإسرائيلي. ويضيف **روجيه غارودي** أن الإسرائيلي في قيامه الفاشي اعتمد على مبادئ أسطورية ودينية ساهمت في ثباته ضمن معادلة الصراع، أهمها رفض الآخر ونفيه حسب **الحاخام كوهين**، الذي يرى أن اليهود مفصولون عن الآخر (شعوب العالم) بخط ناري، حيث يغدو في هذه الحالة عدواً قويا، يمارس اضطهاده على اليهود، وبناء على هذا يجب أن تقوم الدولة الإسرائيلية على مجابهة الآخر ومحاربتة، من خلال البحث عن تبرير ديني للحرب الصهيونية على العرب المسلمين.

ويمكن قراءة الذات اليهودية في هذه اللحظة التي وصلنا إليها، بمعاينة التراكمات النفسية والاجتماعية والعقدية، التي ساعدت على بناء شخصية عدوانية قائمة على الاختراق الديني والتاريخي لجوهر الحقيقة، الأمر الذي جعل العديد من الدارسين يعتبرون حالة اليهود مشكلة

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 58.

<sup>2</sup> Menachem Begin, The Revolt, Forward by Rabbi meir Khane, Los Angeles Publishing, 1972, page 46 and The Introduction.

إنسانية، تجعل اليهودي (يحمل في أعماقه خصائص بالغة التعقيد، وتنطوي في الوقت ذاته على أخلاق غاية في الالتواء. لذلك يموج صدره بحقد طافح على الناس جميعا، وتتأجج جوانبهم دائما بوخز هذا الغل المحتدم، فيسعون في الأرض فسادا ولا يرون لأنفسهم راحة أو سعادة إلا على أنقاض الآخرين، ولا يستريحون إلا بالذس أو الكيد والتآمر والبغي والتخريب والانتقام)<sup>1</sup>. ويمكن تفسير هذه الروح بالرؤية الدينية التي نقلتها أسفار اليهود، من خلال زعمهم أن إسرائيل سأل إلهه قائلاً: «ولماذا خلقت خلقا سوى شعبك المختار؟ فقال له: لتركبوا ظهورهم وتمتصوا دمائهم وتحرقوا أخضرهم وتلوثوا ظاهرهم، وتهدموا عامرهم»<sup>2</sup>.

بالاعتماد على الآلية الدينية في بناء الذات الصهيونية خدمة للأغراض الصهيونية، يمكن قراءة الحالة الإسرائيلية في هذا الصراع القديم مع الآخر الإسلامي، تطبيقا لتعاليم يهوه إله اليهود حتى لا تحدث خيانة اليهودية، لأن الجزء في هذا الامتثال والاعتدال الديني، هو أن إله اليهود سيرسل لهم الخلاص على يدي المسيح، حيث يقوم بإعادتهم إلى مملكة إسرائيل في القدس، لتحقيق حلم بناء الدولة المثالية في الواقع والتاريخ، لتكون في الأخير الصهيونية منهاجا فلسفيا رجعيا على أرض عربية<sup>3</sup>.

وقد سعت المؤسسة الاستشراقية إلى تصوير العربي المسلم بصور عديدة من التخلف والوضاعة، فإن الجديد في منظومة الصراع مع الآخر الإسرائيلي ظهر بعد حرب 73م، متجلية في ملامح الخطر والدمار والتهديد (الشيطنة الاجتماعية)، حيث تُظهر الرسوم الكاريكاتورية صورة «شيخ عربي يقف خلف مضخة بنزين، ولكن هؤلاء الغرب كانوا بوضوح ساميين، وكانت أنوفهم المعقوفة بوضوح، والنظرة الشبقية الخبيثة في وجوههم ذات الشوارب. مظاهر بارزة تُذكر السكّان الذين لا ينتمي معظمهم إلى الجنس السامي، بأن الساميين من وراء جميع متاعبنا (نحن). وكان نقل العداء الشعبي للسامية من هدف يهودي إلى هدف عربي يجري بسلاسة ويُسر، مادام الشكل في جوهره واحدا في الحالتين»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> عبد الستار فتح الله سعيد، مختصر معركة الوجود بين القرآن والتلمود، ص 11.

<sup>2</sup> سفر المكابيين الثاني: 15-34.

<sup>3</sup> عودة عبد عودة عبد الله، التلمود وأثره في صياغة الشخصية اليهودية، ص 36 - 37.

<sup>4</sup> إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 437.

وانطلاقاً من هذا نُسب العنف والعنصرية للذات العربية، وهنا يتحوّل الوجود الإسرائيلي غير الشرعي إلى حدث شرعي، تمّ شرعنته بالتلاعب بالعقول عبر تسويق إعلامي وثقافي وديني وأدبي إبداعية، من أجل تجاوز وجود الذات العربية الإسلامية.

وينقل إدوارد سعيد النظرة (القديمة-الجديدة) للأرض المقدّسة كما أدركها في رؤية لامارتين والصهيونيين الأوائل (صحراء خاوية)، وجب إعادة زراعتها وتثوير سكّانها البدو. ليكون العربي في المحصلة دونياً وتابعا للآخر (اليهودي)، الذي تحوّل هو الآخر من شرقي نجس أيام النازية إلى بطل تم تركيب ذهنيته من خلال أفعال (الإجلال/تقدير الذات)، حيث أُعيد تشكيله للمستشرق المُغامر الرائد، مثل بيرتون ولين ورينان، ومن ظلّه الذي يزحف خلفه ويثير خوفاً غامضاً ألا وهو الشرقي العربي. وهكذا كانت هذه الصورة تعزل العربي عن كل شيء باستثناء الماضي الذي خلّفته له الجدلية الاستشراقية، وتغلّه بأصفاً مصير، يُثبتّه في مكانه. وتحكم عليه بسلسلة من ردود الأفعال، يعاقبه عليها (سيف إسرائيل الرهيب العاجل بتعبير بربارا توكمان اللاهوتي)<sup>1</sup>.

وانطلاقاً من هذا تعددت صور شيطنة العربي في المؤسسة الثقافية الغربية، خاصة تلك التي تمارس ضغطاً على الرأي العام والجماهيري، لتجعل السلطة الإعلامية هذه الصورة مرتبطة بالفجور والفسق والخيانة وسفك الدماء، فهو يظهر «في صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية، المنحل المنحط، القادر ولا شك أن يحيك مؤامرات خبيثة بارعة، لكنه في جوهره يتلذذ بتعذيب غيره»<sup>2</sup>.

وقد استقادت الصهيونية من هذه الملاحظات وغيرها في بناء وجودها وكيانها، ومن أمثلة ذلك الملاحظات التي وجهها حاييم فايتسمان إلى آرثر بلفور يوم 30 مايو 1918م، والتي جاء فيها: «إنّ العرب الذي يتسمون بالذكاء السطحي واللمّاحية السطحية، يعبدون شيئاً واحداً وشيئاً واحداً فحسب، ألا وهو السلطة والنجاح، وعلى السلطات البريطانية التي تعرف طبيعة الخيانة عند العرب. وكلما زادت محاولة النظام الإنجليزي لإتباع العدل والإنصاف ازداد صلف العربي، ومن شأن الوضع الراهن أن يؤدي بالضرورة إلى إنشاء دولة فلسطينية

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 438.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها

عربية، لو كان في أرض فلسطين شعب عربي، ولكن الوضع الراهن لن يؤدي في الحقيقة إلى هذه النتيجة، لأن الفلاح متأخر عن هذا العصر بما لا يقل عن أربعة قرون»<sup>1</sup>. وعلى إثر ذلك بات يُنظر إلى العقل العربي في المنطقة، باعتماد رؤية المؤسسة الاستشراقية الغربية عقلاً متخلفاً ومنحرفاً، معادياً للسامية، يميل إلى العنف والاستبداد.

يمثل العنف جزءاً من التعاليم الدينية وطابعا روحيا في الاعتقاد اليهودي، بسبب الروح الاستعلائية والطابع المختلف لهذه الذات، لأنه تذكير لها بانفصالها وتمييزها، حيث ما برحت اليهودية منذ ظهورها حتى الوقت الحاضر عبادة قبلية لجماعة خاصة متفردة. ولم تتوقف في أي وقت من تاريخها على أن تكون جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الخاصة لتلك الجماعة، وذلك كله رغماً عن تطور فكرة الآلة اليهودي، ليصبح الحقيقة الروحية المطلقة للكون بأسره، حيث منح الدين اليهودي الصهيونية الجديدة القوة والاستعلاء، انطلاقاً من الإرث الديني الذي صاغ هذه العقلية في إطار من العنصرية، التي تُسبغ على اليهود صفات المديح والتعظيم، في الوقت الذي تتعامل فيه مع الشعوب غير اليهودية بسيل من الأوصاف والشتائم العنصرية، التي تؤكد أن الاستعلاء العنصري هو أساس ثابت في تكوينها.

لقد تحوّل اليهودي في ظل التكوين المتناقض من ذات تعمد إلى تسويق صورتين متناقضتين عن جوهرها؛ صورة الاستعلاء وصورة الاضطهاد، لأن الاستعلاء هو ما وُلد هذا الاضطهاد، بفضل وجود حاجز سيكولوجي يفصل اليهود عن غيرهم، كما يقول قديري **حفني**: «جدران عالية تفصل بينهم وبين المجتمع من حولهم، كثافة في العدد تميّزهم، ارتفاع في منازلهم يميّزها حياة نموذجية لتنمية وتضخّم عنصر الإحساس بالتمايز، ثم إذا نظرنا من الناحية الأخرى لتلك الحياة وجدانها حياة مليئة بالصراع، صراع مع ذلك المجتمع الذي فرض عليهم العزلة»<sup>2</sup>. ويمثل تضخّم الأنا عقدة أزلية في التعااطي اليهودي مع العربي، لأنه يحمل الشعور بالعظمة والاضطهاد، وهما وجهان متناقضان متّحداً ضروريان لشيء واحد، إنه عظيم لأنه الشعب المختار والشعب الأفضل والأوحد والأقدر.

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 466.

<sup>2</sup> رشا عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص 29.

أما سائر الشعوب فهي الأحرار، ولكن هؤلاء الأغيار (الشعوب غير اليهودية) لا يقبلون ذلك ولا يسمحون به، وبدلاً من الاندماج والاختلاط ببقية شعوب الأرض، يكون التمسك بالتعاليم والنقاء والتميز، الذي يصعب تمييزه ومعالجته وتفسيره والوصول إلى قراءة متكاملة له.

## 4.2.2 البعد السيكولوجي للعنف الصهيوني:

اعتمد الفكر الصهيوني في تكوّنه التاريخي على الجذور الدينية في الصراع الوجودي ضد العربي، من أجل امتلاك الجغرافيا والإنسان (التوطين)، الأمر جعل الحركة الصهيونية تختلف اختلافا كبيرا عن الاستعمار التقليدي، حيث تسعى إلى إخضاع الفرد والمجتمع بكافة الوسائل والإمكانات والتصورات المادية والثقافية في الوقت ذاته، لجعل الآخر تابعا بعد إبادته تاريخيا وعقديا ونفسيا وثقافيا.

وتستعين على ذلك بتطبيق مبادئ الرؤية الإحلالية السيكولوجية، التي تعتمد على التهميش والتغيب والإلغاء، الذي يصبح عنصرا بنويا في التنظير والممارسة لدى هذه الأيديولوجيا. لذلك يمكن توصيف هذا الصراع بالتعقيد والغموض، نظرا لتداخل العديد من العناصر والمكونات في تشكيله، وبناء نموذج معقد استمر حتى الزمن الحاضر.

وتعود جذور نظرية الاستبداد اليهودي إلى تجذّر عقدة تاريخية، نجمت عن تحوّل تاريخي تعرّض لها في أوروبا، الأمر الذي جعل الفكر الصهيوني متعصبا ومخترقا في سياقاته الدينية والاجتماعية والتاريخية<sup>1</sup>، من خلال تجاهل الذات اليهودية للأحقية الدينية والتراثية لامتلاك العرب لفلسطين منذ ثلاثة عشر قرنا، حينما رفعت شعارا عنصريا في سياق خطير، الأمر الذي ساهم في تشكيل صراع تاريخي متداخل، يغتصب الجغرافيا ويشوّه التاريخ، يسعى إلى إثبات حقيقة الادّعاء المزعوم «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»، من أجل تعمير الأرض عبر نقل اليهود من أوروبا والعالم وتهجيرهم بالقوة، وتوطينهم في فلسطين بعد طرد العرب منها نحو الشتات والدول المجاورة، حيث نلمح تغيير التاريخ اليهودي من العبودية إلى الاستبداد، الأمر الذي وُلد روحا عدائية، وصولا إلى تحريف النص الديني والتاريخي لفرض هيمنة معرفية وثقافية، وهو ما جاء على لسان آحاد هاغام في مقاله "حقيقة من فلسطين": «ماذا يفعل إخواننا المهاجرون اليهود في فلسطين؟ لقد كانوا عبيدا في بلاد الدياسبورا، وفجأة وجدوا أنفسهم وسط حرية لا رادع لها. ولقد وُلد هذا التحوّل المفاجئ في نفوسهم ميلاً إلى الاستبداد، كما تكون الحال عندما يصبح العبد سيّدا. إنهم يُعاملون العرب بروح العدا والشراسة، ويهينون حقوقهم بصورة معوّجة وغير معقولة، ثم

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص 155.

يُوجَّهون لهم الإهانات دون أي مبرر كافٍ، ويتفاخرون بتلك الأفعال فوق كل ذلك، وليس هناك بيننا من يقف في وجه هذا الاتجاه الخسيس والخطير في آن واحد»<sup>1</sup>. ومن خلال هذا العامل السيكولوجي يمكن تحليل الشخصية العدائية للمجتمع الصهيوني، في محاولاته تفرغ مُلابسات التاريخ القديم ومعاناته من الاستبداد الغربي في الذات العربية والوجود الفلسطيني، لذلك استلهم التبرير الديني والتاريخي في احتلال القدس، والانتقام التاريخي من أوروبا بعد الاضطهاد الذي وجده فيها، وهذا هو سبب الحالة التي يعيشها الاعتقاد الصهيوني.

بتطبيق تعاليم النص الديني المُخترق دخلت الصهيونية في العديد من الحروب ضد الذات العربية، التي تبحث عن إثبات وجودها وماهيتها، ليصبح العنف الأداة التي يتوسل بها لإعادة صياغة المشروع الصهيوني والإنسان الصهيوني، لأن اليهودي في حاجة دائمة لممارسته من أجل تحرير ذاته من طُفيليتها وهامشيتها، ليتحوّل العنف في الحالة اليهودية إلى (نوع من الطقوس الدينية التي تستخدمها بعض القبائل البدائية حينما يصل أفرادها إلى سنّ الرّجولة، حيث تجعل هذه الممارسة الفرد اليهودي يتخلّص من مخاوفه ويُصبح جديراً بالحياة)<sup>2</sup>، من خلال إصرار الفكر الصهيوني على أن الإسرائيلي الذي يحمل رغبة مكبوتة في الانتقام، يكون في حاجة إلى تجديد وجوده بطريقة وحيدة وهي الحرب، حيث يتحقق الوجود في ظلّ ممارسة طقوس القوة والاضطهاد والاعتقال الجسدي والمعنوي ضد الآخر المعتدل.

استعان القادة الإسرائيليون في تأكيد أحقيتهم المزعومة بفلسطين في بناء التصور الديني للقوة العسكرية، بإطلاق شعار جماعة هوشمير (الحارس) القائل: «بالدم والنار سقطت يهودا، وبالدم والنار ستقوم يهودا»<sup>3</sup>. وقد خرج هذا التصور من الاعتقاد بضرورة حتمية الحرب للذات اليهودية وأحقية، وهي أشبه بعلاقة النتيجة بالسبب، وأحقية الشبه بين موسى عليه السلام وموشي ديان في دعوته إلى الحرب العسكرية، لأن الارتباط بين موسى النبي

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، المرجع السابق، ص 158.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 160 - 161.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 161.

وموشي ديان مسألة منطقية وحتمية في الوقت ذاته وهو ليس جديدا في الادعاء اليهودي، كما أنه لا يكون من الهرطقة الدينية في شيء أن يؤكد بن غوريون على أن خير مفسر مُعلق على التوراة هو الجيش، فهو الذي يُساعد الشعب على الاستيطان على ضفاف نهر الأردن، مفسرا ذلك ومُحقِّقا لكلمات أنبياء العهد القديم، حيث تزخُر كتاباته بإشارات حول "بركوخيا (البطل اليهودي)" والمكابيين\* والغزو اليهودي لأرض كنعان وبطولات اليهود عبر العصور<sup>1</sup>.

ويمكن الحديث عن عقدة ديموقليس المستوطنة في الذات اليهودية، مؤكداً على أن الإنسان الإسرائيلي الذي تلون بالروح العدائية وتناغم مع العنف، هو في الأساس نابع من إحساسه بعدم الأمان، وعقدة الإبادة النازية والتصفية التي تُطارده من جيرانه العرب.

وتتحكّم هذه العقدة فيه التي تماثل عقدة ديموقليس، حيث تجعله لا يستسلم لأي حالة سلم طويل المدة، فتخلق الحرب روح التماسك مع أفراد مجتمعه، وتُذيب التناقضات الداخلية في البنية الاجتماعية، الأمر الذي يسمح بخلق مُتنفس للشخصية اليهودية على امتداد مراحل الصراع، لتبقى نتيجة الصراع في يد الآخر/اليهودي، حيث الرؤية الصهيونية في المجال الديني والثقافي هي من يتصدر المشهد الحضاري والاجتماعي.

يُرجع العديد من الباحثين الاجتماعيين أن الروح الانتقامية للإسرائيليين نجمت عن المعاناة التي حدثت لليهود خلال الإبادة الألمانية (النكبة النازية)، هذه الأخيرة أدت إلى تبلور نموذج جديد يُوظف العنف في تحقيق أهدافه ومبادئه، ليتحوّل من المقتول إلى القاتل (تبادل الأدوار) ويمثّل دور المعتدي ويتوحّد به، الأمر الذي يؤكّد على تنامي الإمبريالية الإسرائيلية في العالم العربي، حيث ارتبطت روحيا وماديا بالإمبريالية الغربية الأمريكية، الأمر الذي جعل الإسرائيلي مرتبطا في تكوينه النفسي والاجتماعي بالحرب والاضطهاد، ما يعني أن هذه الإمبريالية أصبحت تجسيدا ومتنفسا حتميا وضروريا للروح العدوانية لدى الشخصية اليهودية، التي ترى فيها العقيدة الصهيونية الجديدة حالة شرعية، حيث «التعايش مع الحرب كان ومازال جزء رئيسيا من حياتنا منذ إقامة الدولة، وكذلك في الفترة السابقة

\* المكابيون: نسبة إلى المكابية وهي حركة سياسية دينية يهودية، قادها في القرن الثاني قبل الميلاد يهوذا المكابي وهو ابن رجل دين يهودي يدعى ماتاتيا الهسموني.

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، ص 154.

عليها، ولكن الخوف من الهزيمة الذي معناه موت الأعداء علينا وربما كذلك ما هو أفضح من ذلك، وقد زاد بعد حرب الغفران»<sup>1</sup>.

لذلك تأصلت حاجة اليهودي للحرب واعتمادها مهرباً من الخوف والهزيمة (الموت)، الأمر الذي جعل هذه الشخصية تتعايش مع أحاسيس الروح العدوانية كسلوك جماعي، رغم أن الوصف التاريخي للحروب الإسرائيلية يظهر انتصار اليهودي على العربي، إلا أن فكرة الخوف والعُقد التي استولت على التكوين النفسي لليهودي جعل الارتباط بفكرة الدفاع العسكري هاجساً لهذه الذات، التي ترفض الآخر ولو سلمياً.

إن محاولة الاحتواء والتثاقف تبدو مستحيلة في الحالة الإسرائيلية، من خلال المنهج المتبع في السوسيولوجيا الذهنية لأفراد المجتمع الصهيوني، لأنه جعل فكرة التعايش حالة خوف وهزيمة وانكسار في الرؤية داخل الجسم اليهودي، حيث سيطرت فكرة الصراع والعودة والحقوق الضائعة على الذات الإسرائيلية.

وجعل هذا الوضع اليهودي (متأزماً ومُنغلقاً على ذاته، يحدّ التعصّب والتسلّط والعدوانية بارداً في انفعالاته، قاده الأمر إلى أن يكون إنساناً عدوانياً لا يعرف الرحمة، منغلق على نفسه، لا يعرف حرارة الانفعال، حاقداً على كل من حوله)<sup>2</sup>.

وقدّم علم النفس لهذه الحالة تبريراً، حيث يفترض أنه إذا تعرّض الفرد لعدوان لا قبل له بمواجهته، وأصبحت الهزيمة خطراً يهدّد اتزانها النفسي، فإنه كثيراً ما يلجأ إلى اتخاذ مصادر العدوان نماذج له يقتدي به ومثلاً أعلى يسير على هديه، حفاظاً على بنيته الفكرية وتركيزه الروحي<sup>3</sup>، ليكون أمام حيلة شعورية حين يتوحّد الإسرائيلي بالمعتدي، حيث يصطنع للتغلب على عقدة الخوف والموت من المعتدي.

وتكوّنت لدى اليهودي هذه الحالة التي تحوّلت إلى ذاكرة جمعية وإرث قومي، لأنها تشكّل إحدى الدعاوي الأساسية لادعاء الحق على فلسطين، وإنكاره في الوقت ذاته على الآخر العربي، لأن الإسرائيلي يرفض التعايش مع الذاكرة الفلسطينية ولا يعترف بها.

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص 205 - 206.

<sup>2</sup> قدرى حفني، تجسيد الوهم (دراسة سيكولوجية للشخصية الإسرائيلية)، مركز الدراسات الفلسطينية، سنة 1971م، القاهرة، مصر، ص 221.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 190.

لذلك ظلت صورة العربي الفلسطيني على أرض الوطن المزعوم في فلسطين عبثا على الضمير الإسرائيلي، لتتحول إلى ديكور طبيعي ثم تستقر بعد ذلك على صورة عدو ووجب تطهيره وإبادته حتى يُشفى من مرضه

ويحرص بذلك الفكر الصهيوني المعاصر على الاحتفاظ بعنصر رئيس من عناصر التكوين السيكولوجي الإسرائيلي المعاصر؛ وهو أنه لا مكان في ذلك التكوين ليهودي منتصر، بل هناك مكان ليهودي يرد باعتداء، وفي المقابل نجده يستعد لحماية نفسه من الاعتداء باعتداء مماثل، حتى وإن لم يكن هناك اعتداء، يكون من المحتم الإيهام بكل ذلك حتى تذوي سريعا صورة انتصار اليهودي، لتحل محلها صورة الخوف من اعتداء الذات العربية.

وجاء اهتمام الصهيونية بالعنف في سياق تكوين جديد للذات، اعتمادا على الدفعة الغربية لها في امتلاك جغرافيا وكيان العربي في الشرق الأوسط، بكل حملته التاريخية والإنسانية، وهو ما جعله ينتقل من المنفى الذي عاشه في أوروبا إلى تشكيل حالة نفي للفلسطيني (العربي عامة) عن وطنه واعتقاده وتاريخه، وفق مبدأ الإزاحة النفسي، واعتمادا على رؤية بن غوريون في هذا السياق، الذي نظّر لعودة الإسرائيلي عبر شيطنة العربي المسلم، ودفعه إلى البحث عن جغرافيا أخرى، تحتوي أفكاره وضعفه وتبعيته الحضارية، من خلال قوته لا قوة الآخرين التي تعني لديه المنفى، لأنه يتوجب على اليهودي ألا ينتظر التدخل الإلهي لتحديد مصيره، بل عليه أن يلجأ إلى الوسائل الطبيعية العادية، وهي الحرب لإدارة الحرب وفق رؤيته من أجل تحقيق الوجود<sup>1</sup>.

ويمكن الاستعانة برؤية ماكس نوردو في توصيف التحول الذي أصاب اليهودي، من خلال قوله: «إن اليهودي خلال ثمانية عشر قرنا من النفي أصبح مترهل العضلات. ولذلك اقترح أن يُقْلَع عن قهر جسده، وأن يعمل على تنمية قواه الجسدية وعضلاته، أسوة بذلك البطل باركوخبا، آخر تجسيد على صعيد التاريخ العالمي لتلك اليهودية في صلابة عودها المقاتل وحبها لقعقة السلاح»<sup>2</sup>، وكان له ذلك وأصبح اليهودي هو البطل والمنقذ العالمي في الكثير من المجالات والمستويات الإنسانية، متوهما أن القوة والعنف سبيل ذلك.

<sup>1</sup> Moshe Pearlman, Ben Gurion Looks in Talks with Moshe Pearlman, New York, Simon and Schusten, 1965, P 236.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، البروتوكولات اليهودية والصهيونية، ص 60.

ويشير الباحث **قدري حفني** إلى ما انتهى إليه النفساني **مصطفى زيور** في دراسته السيكولوجية، من أن الكثير من الأطفال اليهود الذين عاشوا القهر النازي مع ذويهم في معتقل **بوخنفالده** الشهير، إلى دخولهم في حالات من الاضطراب النفسي.

يقول **مصطفى زيور**: «أن الاتزان الذي حدث للإسرائيلي بانقاله إلى المنطقة العربية، لا يعدو أن يكون تنظيماً للتوحد بالمعتدي، الذي أصبح مشروعاً، وفعلاً مستحسناً لدى المواطن الإسرائيلي»<sup>1</sup>. ويأتي هذا الطرح عقب هزيمة 67م للعربي على المستوى النفسي والثقافي، حيث ساعد على إعادة طرح جديد للبناء النفسي اليهودي وطرق التعاطي مع الآخر العربي، وتحقق هذا الاستيطان والسيطرة في ظل الحركة الصهيونية لإيقاظ القومية اليهودية في العالم.

وتصل الحركة الصهيونية إلى شذوذ فكري وعنصري، حيث (تحاول الإبقاء على مناخ الاضطهاد وشبهه، وتجسيد أسطوره إلى الأبد، وهو ما جعل الصهيونية في قيادتها للمجتمع اليهودي تحاول حماية الستار الحديدي من العزلة الذي ضربه اليهود حول أنفسهم، وانتفاء التضاد السادي-المازوكي الذي افتعلوه مع بيئاتهم، من ثم تُهدد بذوبانهم في شعوب الأمم ثقافة ولغة، بل وديننا وجنسا)<sup>2</sup>. وتسعى الحركة الصهيونية إلى تحويل اليهود إلى شعب وقومية مستقلة عن باقي الشعوب الإنسانية الأخرى، من أجل تحقيق مقولات الاختلاف الديني والاجتماعي والثقافي.

ويقدم الباحثان الإسرائيليان **تامارين** و**بن تسافي** توصيفا دقيقا لوضعية اليهودي، جاء فيه: «أما من حيث الشخصية فهو منغلق وغريب في كل مكان، يستولي عليه الخوف والشك، يبتعد عن مخالطة الناس، ثقيل الحركة ويفتقد إلى اليقظة والنشاط. ليس لديه تقدير لذاته. منحنط، صامت، خجول، مرتبك، روتيني، يعجز عن الاستمتاع بالمباهج»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> قدري حفني، الصراع العربي الإسرائيلي (أين يقف فرويد؟)، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، ع 14، سنة 2007م، القاهرة، مصر، ص 97.

<sup>2</sup> جمال حمدان، اليهود أنثروبولوجيا، ص 168.

<sup>3</sup> مجموعة من الباحثين، خمسون عاما على الصهيونية، ندوة اتحاد كتاب العرب، مجلة الفكر السياسي، سنة 2000م، ص

وتقوم العنصرية اليهودية على أساس فلسفي مناقض للدين والعلم، هدفها إقرار أفضلية اليهود على باقي البشر، لأن (العرق اليهودي من العروق الرئيسية في الجنس البشري، وقد حافظ هذا العرق على وحدته على الرغم من التأثيرات المناخية عليه، كما حافظت السمة اليهودية على نقائها عبر العصور)<sup>1</sup>. فاليهودي حسب تعاليم التلمود فرد مُهم للعالم، حيث تستمد الإنسانية بقائها وحياتها من روح اليهودي وفكره، أما ما تبقى فهم حيوانات (النظرة الشئئية أو الجويم) الذي يعني الهمجي والبربري.

إن التعصب الصهيوني هو التفكير السيئ عن الآخرين دون وجود دلائل كافية، حيث يتجلى في الحالة الإسرائيلية الحديثة من خلال إصاق صفة الدونية بالعربي، فتتعدّد الأنا خارج حدود الذات في هذه الحالة، وتصبح آخرا والآخري يحتل مكانها في النهاية، بمعنى الانحراف عن أصل العلاقات التاريخية والإنسانية في المجتمع، وصولا إلى إلغاء الآخر من الناحية الوجودية وإبادته ماديا وعضويا (Extermination)<sup>2</sup>.

ومما ساعد على تبلور الصراع بين اليهودي والعربي اعتماد الآخر على أنساق المعرفة والعلم في بناء نموذج حول مقولات الأرض الموعودة، خدمة للفكر المتطرّف ضمن المشروع الصهيوني العالمي، لأن إضافة صفة الحيوانية إلى العربي في مقابل الاختيار الإلهي للذات اليهودية، جعل العقل الصهيوني يعتمد على دراسات وأبحاث مكتملة لهذه الرؤية، تتمثل في تطبيق نظرية أنساق المعتقدات (Belief System) لصاحبها روكيتش حول تفتحّ الذهن (Open-Minded)، والتي تسمح بمرورها عبر ثلاثة جوانب؛ هي الجوانب المعرفية والأيدولوجية والانفعالية (الشخصية) وتعالّقها مع بعضها البعض، لتدخل بعد ذلك في علاقات قبول ورفض للأفكار والأشخاص والسلطة<sup>3</sup>، حيث يمكن إدراج التعصب العنصري ضمن تعصّب المعتقدات، بناء على أساس الاتفاق أو الاختلاف مع معتقدات الجماعة التي ينتمي إليها الشخص.

<sup>1</sup> أحمد بن عبد الله بن إبراهيم الزغبيني، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، ج1، مكتبة العبيكان، ط1، سنة 1998م، الرياض، السعودية، ص 70.

<sup>2</sup> معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، عالم المعرفة، سنة 1989م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 42.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 105.

## 5.2.2 تأثيرات الحداثة:

خلال هذه الفترة من التحوّل الاجتماعي والثقافي الحداثي بات طرح فكرة ما بعد الصهيونية (Post Zionism) حاجة ضرورية في المجتمع الإسرائيلي المعاصر، نظر للوضع الاجتماعي المعقّد الذي عاشه أثناء الفترة الصهيونية، هذه الأخيرة تعد (حركة لتصويب مرض معين، وبمجرّد علاج المرض نضج في مرحلة ما بعد الصهيونية)<sup>1</sup>.

والواضح من هذا الطرح محاولة البحث عن صور التطور في أداء العقل الإسرائيلي، وتزامنه مع منجزات العقل الأوروبي والغربي عامة في مختلف اشتغالاته، حيث عدّل مستوى رؤيته الفنية على المستوى الأدبي، لأن الأمر لم يعد مقتصرًا على أعمال تُحاكي الهجرة اليهودية إلى فلسطين أو الاضطهاد النازي.

ونشير إلى أنه قد تغير الحال مع تبلور الأدب ما بعد الكولونيالي وتغيّر أسلوب الكتابة في صياغة بُعد جديد لليهودي الجديد في العالم، حيث أصبح على المستوى الديني أكثر جرأة وحضورًا، باختراق العقل العالمي لاستجلاب تعاطفه مع اليهودي، لصناعة مجال تبريري عند اضطهاد الوجود العربي بداية من الثمانينات في القرن الماضي، لأن الأصل في ما بعد الصهيونية مواكبة المعركة الفكرية لما بعد الحداثة الأوروبية، وانتحار المعرفة في العلوم الإنسانية، ورفض التمركز حول الغرب، ورهانات المسلّمات البديهية التي كانت نتائجها سلبية على اليهودي في حروبه المتكررة مع العرب بداعي القومية الصهيونية<sup>2</sup>، التي ردتّها عليها ما بعد الصهيونية بتقديم الفردانية على المصلحة الجماعية، لأن مجتمع الريادة الصهيونية في نهاية الأمر هو مجتمع مؤجل فيه الاستهلاك؛ فكثير ممن استوطنوا في فلسطين فعلوا ذلك ليرفعوا من مستواهم المعيشي.

<sup>1</sup> كاظم علي مهدي، ما بعد الصهيونية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 2016م، بيروت، لبنان، ص 32 - 33.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 35.

ويدل اتجاه ما بعد الصهيونية على انحسار الأيديولوجية الصهيونية، ودخول التجمّع الصهيوني عصر ما بعد الأيديولوجيات (أزمة المنهج أو النموذج)، ما يعني أنها تبشّر بنهاية الصهيونية التي ينبغي أن تُعيد النظر في مقولاتها من أجل تحقيق امتدادها<sup>1</sup>، تحقيقاً لرؤية المفكرين والباحثين اليهود الجدد وعلماء الاجتماع الانتقائيين، الذين تأثر بهم عدد من العاملين في حقول الثقافة والفن والأدب.

وكانت هذه الأعمال تتحدّى الحقائق الصهيونية المقدّسة، وتشكّك في مدى صلاحيتها بالنسبة إلى الجيل الحالي، مما أدى إلى توسيع حقل الدراسات التاريخية إلى حقول معرفية أخرى كالحقل الاجتماعي والثقافي.

وقد قدم الباحث الإسرائيلي إيلان بابيه وجهة نظره في الحركة ما بعد الصهيونية من خلال أبحاثه المعمّقة، مُعترفاً بأن ما بعد الصهيونية خليط من أفكار عامة معادية للصهيونية وإدراك ما بعد حدثي للواقع، وقد أصبح تعبيراً ملائماً يجمع معاً اليهود الصهيونيين والمعادين للصهيونية في الوسطين الأكاديمي والسياسي الإسرائيليين، حيث تسعى الحركة الجديدة إلى إلغاء قانون العودة القسري والنظر إلى المستقبل نظرة غير صهيونية.

يمكن الاستعانة بأبحاث إدوارد سعيد في السياق ما بعد الحدثي، التي خرج بها عن النطاق القطري العربي إلى الأفق العالمي والمنابر الفكرية الثقافية الكونية، إيماناً منه بأن رؤية الخيال (العقل) يجب أن تتحدّى كل الحدود والأبعاد الزمنية لمقاومة الآخر وإيقاف هيمنته، مثلما هو جلي في كتابه "الثقافة والمقاومة"، حيث يرى أنه من غير الجدير أن ينكفئ صاحب القضية العادلة على نفسه، وينغلق عن العالم والآخر، مُنبّهاً في الوقت ذاته على ضرورة إيصال القضية إلى الآخر حتى لا تكون سكونية وجامدة<sup>2</sup>.

وقد كتب حول هذه القضية إيماناً منه بأن الرد الثقافي سيكفل لها انتشارها في العالم، مؤكداً انتماءها حولها والتزامه بحق الشعوب في إنسانيتها والعيش الهادي، لأنه يسعى إلى الإحالة على واقع الشعب الفلسطيني في ظلّ الحكم الإسرائيلي على الأرض والسيطرة الصهيونية

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، أدب ما بعد الصهيونية والصراع بين الحقلين اليهودي المدّعي والعربي في فلسطين، سلسلة مقالات حول تفكيك الصهيونية في الأدب الإسرائيلي، جامعة عين شمس، سنة 1969م، مصر، ص 36.

<sup>2</sup> إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حاوره: دايفيد بارساميان، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، د.ت، بيروت، لبنان،

على الذهنية العالمية، رغم أن رؤية إدوارد سعيد تقدّم الشعب الفلسطيني ضحية لشعب كان هو الآخر ضحية في فترة تاريخية ماضية، كما يرى ذلك إقبال أحمد في قوله: «يعاني الفلسطينيون من حظ عاثر، ناجم عن كونهم يتعرضون للاضطهاد على يد خصم نادر، على يد شعب عانى بنفسه بعمق ولزمن طويل من محاولة تصفيته»<sup>1</sup>.

ويقود هذا الأمر إلى الاعتراف بنجاح الآخر في اختلاق إسرائيل القديمة في الانتقال الحداثي والفكري الجديد بعد الحرب العالمية الثانية، ردا على العربي وحضارته الدينية الممتدة تاريخيا في المشرق والمغرب.

---

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 132.

## 3.2 البعد الأدبي والفني

## 1.3.2 الصهيونية الأدبية:

ارتبطت الصهيونية الحديثة باللغة والأدب في استعمار الآخر وجغرافيته على المستوى السياسي والفكري والمادي، وهو أمر طبيعي نظرا للحقائق التاريخية والنفسية للوجود الإسرائيلي على الواقع، مؤكداً في كتابه "في الأدب الصهيوني" على أنه لن يكون من المبالغة أن نسجل هنا أن الصهيونية الأدبية قد سبقت الصهيونية السياسية، وما لبثت أن استولدتها وقامت الصهيونية السياسية بعد ذلك بتجنيد الأدب في مخططاتها، ليلعب الدور المرسوم له في تلك الآلة الضخمة، التي نظمت لتخدم هدفاً واحداً، فقد كانت الصهيونية الأدبية/العبرية هي أولى إرهابات ذلك التعصب وتلك العرقية.

وسوف نلاحظ أن التيار التعصبي العرقي، وتسييس الدين اليهودي عبر عن نفسه أولاً بالأدب، وأن هذا الأدب قام تحت ضغط نمو العنصرية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، بلعب دور دليل العمل لذلك التيار اليهودي المتعصب، الذي ما لبث أن بلور نفسه في حركة صهيونية سياسية<sup>1</sup>.

ويقود هذا الطرح إلى مقولة مهمة حول دور الثقافة والأدب والدين في تقوية أركان الكولونيالية، لأن الآلة الثقافية مهمة في بسط السيطرة وتحقيق رؤية استعمارية دائمة في الدول الصغيرة، أو ما نسميه بالغزو الكوني الذي يتجسد في التجربة الصهيونية بعد الحرب العالمية الثانية.

ولتأكيد السيطرة والمزاعم الصهيونية استعانت هذه الحركة باللغة العبرية في جمع شتات اليهود عبر العالم، ضمن قالب فني إبداعي يمجّد اليهود ويبيكي لحالهم وشتاتهم العالمي، من أجل جمعهم حول فكرة واحدة ووطن قومي واحد (الأرض الموعودة)، الأمر الذي جعل العبرية لغة قومية لكل اليهود، حيث سعى **آحاد هعام** إلى تفويض دعوة الاندماج مع يهود أوروبا الشرقية (**اليهودي الأصيل**)، حيث صارت هذه الجملة شعاراً صهيونياً في الميدان الثقافي<sup>2</sup>، حيث تحقق هذا الأمر لدى الكثير من الكتّاب والمتقنين الذين التزموا هذا المسار

<sup>1</sup> غسان كنفاني، في الأدب الصهيوني، منشورات الرمال، د.ط، سنة 2013م، قبرص، ص 7 - 8.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 17.

في تأكيدهم على الفائدة من جمع شمل اليهود، واعتماد لسان واحد في التخاطب من جهة، وتبرير اضطهاد الفلسطينيين من جهة ثانية في وقت لاحق.

ويمكن الجزم أن الأدب العبري (ارتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العودة إلى صهيون، ولكنه لم يكن له توقعات بعيدة المدى بخلاف تلك الفكرة، بأن تدمير طريقة الحياة اليهودية، وإنعاش ثقافة اليهودي قد جعلاً من الضروري إقامة مركز علماني لليهود لا تكون فيه اللغة العبرية هي لغة الأدب والفكر فحسب، وإنما لغة الحياة اليومية، ولذلك لم يكن غريباً أن تصبح فلسطين موضوعاً من أبرز موضوعات الأدب العبري الحديث، لأن ذلك كان حلاً وفقاً للمنظور الصهيوني لمشكلة موقف اليهود في الشتات)<sup>1</sup>.

وأقرّ غسان كنفاني في دراسته عن ولادة الصهيونية الأدبية أن هذه الحركة سبقت الصهيونية السياسية وما لبثت أن استولدتها، حيث قامت الصهيونية في شقّها السياسي بعد ذلك بتجنيد الأدب في تنفيذ مخططاتها على الأرض، ليلعب هذا الأخير بدقّة الدور المرسوم له<sup>2</sup>. إضافة إلى أنها ظهرت في أوج الاضطهاد الذي عاشه اليهود في أوروبا، ما ساهم في تكوين الذات الصهيونية العدوانية في الأعمال الكلاسيكية، حيث ساعدت في صناعة الاضطهاد الصهيوني، وفي الوقت ذاته تحاول أن تُبرر لمأساة اليهود، الأمر الذي يجعل الكاتب الصهيوني في أعماله ينقل العديد من المواقف العنصرية التي يتمسك بها ويُسقطها على الذات العربية<sup>3</sup>.

ويمكن الوقوف على أصل هذا الاضطهاد، الذي تكوّن من اتحاد العنصر الفني والديني، ونقله لهذه الحمولة المخترقة إلى المنطقة العربية، لأن الوعي اليهودي عبر التاريخ ترسّخت فيه مشاعر الإحساس بالعزلة والضعف والخوف والشك والتعرّض الدائم للخطر.

وهذا يقود بدوره إلى البحث عن جذور الاضطهاد الصهيوني في المستوى الديني، الذي يرى فيه كنفاني أنه على الأرجح يرجع إلى ما يُعرف بوصية ابن ميمون لابنه، التي تعدّ من أقوى الدعاوي الدينية في تعضيد الصهيونية الأدبية والسياسية، مثل قوله: «يا بني إنني

<sup>1</sup> ميّادة سعيد أمين شحاتة، الهوية في إسرائيل في الرواية العبرية المعاصرة (إمبراطورية زميري-بيكاسو الخاصة لشلومو نيتسان نموذجاً)، ص 87.

<sup>2</sup> قدرى حفني، تجسيد الوهم، ص 147.

<sup>3</sup> ينظر: غسان كنفاني، في الأدب الصهيوني، ص 36 - 37.

أعرف الخطيئة التي ارتكبتها بحق شعبي، وإنني أصلي إلى الله أن يُعاد المقال إلى أصحابه الشرعيين، وأن تُترجم كتبني إلى لغة اللسان المقدس»<sup>1</sup>.

ويمكن التأكيد أن هذه المقولة تخدم بشكل مباشر وفَعَال مصلحة اليهودي في الالتفاف على العقل العربي ووجوده الثقافي والديني، كذريعة مهمة في امتلاك الأرض المقدسة والسيطرة على الكيانات المادية والمعنوية. ومن جانب آخر سارعت الآلة الصهيونية إلى تجنيد الفن لخدمة هذه الدعوة، وتحقيق السيطرة الثقافية والفنية والدينية على العقل العربي.

ومن خلال هذا يصل **غسان كنفاني** إلى الحديث عن تغلغل العنصرية في الممارسة الأدبية وتعلقها بها، مستشهدا على ذلك بتوظيف الآخر لأسطورة اليهودي التائه في رواية **ليون أوريس** الموسومة **بإكسودس**، حيث تحوّلت القصة من نطاقها الديني وعلاقتها الميتافيزيقية بالعقاب والجزاء، إلى حدث يُحاكي التفوّق والتميّز، واعتبار التشردّ بما يرافقه من عذاب ضريبة لهذا التفوّق، الذي يقود بدوره إلى التربية اليهودية الغامضة والمعقدة لأفرادها من أجل تحقيق هذا الغاية، حيث تنشئة اليهودي تجعل منه صاحب سلطة وقيادة، يملك وعيا عميقا بواقعه وواقع الآخر العربي، وإذا حدث العكس يصبح اليهودي أقل فاعلية وديناميكية، وهو ما يُثبت بأن اليهودي يُطبّق شروطا علمية لزيادة العنف والعنصرية في حياته، بدءا من مراحل التعليم المبكرة والمناهج الدراسية والتعليمية، وصولا إلى الحياة الاجتماعية والأسرية والمُجتمعية.

---

<sup>1</sup> غسان كنفاني، المرجع السابق، ص 39.

يصرُّ **غسان كنفاني** في دراسته على معاينة العرق والدين في التوجه الفني الصهيوني، ودوره في صناعة العنف والسيطرة والوعي بالندية ضد الوجود العربي في شكل عصبي وهمجي للذات الصهيونية قبل نصف قرن من ولادتها؛ لتظهر متطرفة ترفض الاندماج الاجتماعي وتُغلب العنصرية بشكل صارخ\*.

وتصبح التربية اليهودي الاجتماعية تقتفي أثر هذا المبدأ، باعتمادها على تكوين عنصري عميق للفرد الإسرائيلي يُخاطب الذهنية المتطرفة، مُعلنًا أن اليهود هم المهيئون الوحيدون لقيادة الكون البشري، وتجميع شتات اليهود في التيه من أجل صناعة الوعي الصهيوني بضرورة إلغاء العربي اجتماعيا ووجدانيا وتاريخيا وجغرافيا، فانطلقت الصهيونية في أعقاب القرن العشرين بعد التعبئة الفنية في رسم مسارها العنصري على مستوى الفنون الإنسانية المعروفة، فظهرت في رواية **تيودور هرتزل "الأرض الجديدة-القديمية"**، التي كانت حافزا في قلب **هرتزل** الفنان وحوّلتته إلى رجل سياسي متطرّف في نظر أبناء شعبه، مقدّما فلسطين أرضا **مُضاعة/ضائعة**، كانت تستلقي بانتظار اليهود ليعودوا ويصلحوها ويسكنوها<sup>1</sup>.

إن إيراد العنصرية الصهيونية في المجال الفني أمر يصعب الإحاطة به، كون اليهودي المثقف قام بتحويل المؤسسة الفنية إلى أداة للوصول إلى عقل الإسرائيليين، وأخذ صفة الضحية لأبطاله، حيث حمل هذا الأمر **غسان كنفاني** على اعتبار أن هذا الموقف ستكون له نتائج خطيرة جدا على الدور الذي يقوم به الأدب الصهيوني، وسيكون الباب الذي ستعبر منه **عقدة التفوق** إلى موقف آخر. هذه العقدة التي لطالما تجسّدت في انتقالات البطل عبر مدارات السرد وفواصل الشعر، ليتحوّل بموجبها إلى نبي مُعجز له قدرات إلهية، مصدرها سماوي، حيث ورد صدى لذلك في رواية **"إكسودس"** على لسان الضابط الإنكليزي **مالكولم** في اعترافه، قائلا: **«إنني أحبّ الجنود اليهود، المحارب اليهودي هو الأفضل. فهو مقاتل**

---

\* عبر عن هذه الرؤية **ناحوم جولدمان** أحد رؤساء المنظمة الصهيونية بقوله: **«إنّ الاندماج هو الخطر الكبير الذي يهدّدنا من اللحظة التي خرجنا فيها من الجيتو ومن المعتقلات»**. ويشير هذا الاعتقاد إلى أن اليهودي إذا اندمج مع الأجناس الأخرى، يصبح إنسانا مُستعبدا أخلاقيا وروحيا. ميادة سعيد أمين شحاتة، الهوية في إسرائيل في الرواية العبرية المعاصرة، ص 71.

<sup>1</sup> غسان كنفاني، في الأدب الصهيوني، ص 89 - 90.

ومثالي في آن واحد. إن رجال الهاغاناه يشكّلون بلا تردد أعلى مستوى ثقافي وعقلاني ومثالي لرجل تحت السلاح في العالم أجمع»<sup>1</sup>.

وفي الأخير يمكن الحديث عن نجاح الأدب العبري في تحقيق التفوق الفكري والثقافي والفني للمنهج الصهيوني في غزو ذهنية المجتمعات الصغيرة المُستعمرة، حيث جاء المجتمع اليهودي غاية الذكاء، من خلال صناعة وعي مرّن وشمولي لتجاوز الظروف والمتغيرات في حدود الوجود الجغرافي.

وتؤكد الكثير من الدراسات السيكولوجية على أن كتابات الشباب الإسرائيلي تتميز بالقسوة والعنف، خاصة رسائل الحب والغرام التي ورد أغلبها بشعًا وغير عاطفي (إنساني)، مفرغًا من الخيال، خاليا من أي روح، وكأن الآخر «يمارس بخلا في كلمات الحب والإعراب عن الإخلاص والشوق، لدرجة أن القارئ لا يمكنه الوقوف على أية عواطف أو رقة على الإطلاق»<sup>2</sup>، فجعل التحفظ العاطفي التطرف الإسرائيلي في نمو وزيادة تجاه العربي (الفلسطيني)، الأمر الذي ساعد على قيام الذهنية الصهيونية في بسط نفوذها الثقافي والأدبي والإعلامي على الجغرافيا والذهنية العربية.

وعبّر الأديب عاموس عوز في روايته "حبّ متأخر" (أهافا مؤحيرت) وفق نبوءة أدبية عن الانتقام من الاضطهاد الأوروبي (الروس والألمان) لليهود، قائلاً: «بغضب عارم تدفقت فجأة طوابير المدرّعات العبرية على طور الغابات البولونية المظلمة، وكل من اعترض طريقها كانوا يرشقونه بدفعات النيران. وطوابير نازية طويلة، وخطوط خنادق، حصون كئيبة. وتحركت عاصفة الخراب في أرجاء بولونيا، دون أن تستطيع قوة في العالم أن توقفها. أيّ غضب يهودي مدرّع يجتاح أرض السلافيين، ويكنس الحقول والغابات، ويجرف ويتقدم للأمان وبغضب جارف أحرقوا كل الكتائب المشاغبة في الطريق، بولونية ولتوانية وأوكرانية. وفي عدوٍ لاهث دون توقف ودون النظر إلى ما يدمرُ وإلى ما يُحرق، إلى الشرق. ورأيتُ موشيه ديان وهو يرتدي ملابس القتال المعقّرة على جسده، يقف هادئًا منصتًا، يقف صامتًا

<sup>1</sup> غسان كنفاني، المرجع السابق، ص 115.

<sup>2</sup> رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص 128.

ومخيفا وهو يتلقى في هدوء متجهم وثيقة الاستسلام من الجنرال جوير ناتور قائد كيشينيف»<sup>1</sup>.

يطرح **المسيري** فكرة امتنان اليهودي المثقف للعنف واقتراحه به ما سيق عن فرحة الكاتب **بن هخت** عند مقتل كل جندي بريطاني، الذي يرى فيه رمزا للتحرر وولادة من جديد، تشبه ولادة **طائر الفينيق**، مثلما ذكرت **شارلوت كورداي** في قصيدتها "جابتونسكي" التي تحمل عنوان "شارلوت المسكينة"، حيث تحاول التحرر من الرتابة في حياتها، وتروي عطشها للبطولة والشهرة بالفعل العنيف، مثل الغربية التي قتلت بها **جان مازا**<sup>2</sup>، ليصبح العنف أحد الطقوس الدينية (**الولادة والبعث**)، لإثبات الجدارة في القيادة وامتلاك أحقية العيش والبقاء، لتكون هذه الرؤية في الأخير حدثا غير إنساني، لأن أساس الوجودية اليهودية الحديثة اقترن عند أغلب المثقفين والأدباء والمنظرين للسيطرة بالعنف والحرب. وكان لزاما عليهم اعتماد تكوين ثقافي وتاريخي وسيكولوجي لأجيال يهودية وغير يهودية (غربية)، من أجل تحقيق تربية صهيونية خالصة ماديا ومعرفيا، لبناء مقاربة صحيحة وسليمة حسب الاعتقاد الصهيوني لمفاهيم البقاء والعودة وطرد الآخر.

ونجد لهذه الرؤية النفسية صدى في الأدب الفلسطيني، خاصة رواية "عائد إلى حيفا" ل**غسان كنفاني**، في تحليله للشخصية اليهودية والفلسطينية تحليلا سيكولوجيا لمفاهيم الانتماء والأبوة والأمومة والأرض التي تمس هوية الشخصيتين، حيث يقدم اليهودي المضاد الذي استولى على بيت **سعيد** (بطل السرد) شاب يهودي بالتربية، يُنادى باسم غير عربي هو **دوف**، وبعد حوار تاريخي وثقافي تراجمي يتحوّل إلى ضابط في الجيش الاحتياطي الإسرائيلي كما تتحوّل فلسطين إلى إسرائيل\*، **فخلدون الرضيع** الذي لم يستطع والداه أن

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، المرجع السابق، ص 128.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، البروتوكولات اليهودية والصهيونية، ص 60.

\* اعتمدت على دراستي السابقة خلال مرحلة الماجستير، التي اشتغلت فيها على السرد الفلسطيني، لإضاءة جوانب مختلفة من الصهيونية الأدبية، حيث استطاع **غسان كنفاني** أن يفكك البنية النفسية للآخر بعد نكسة حزيران 1967م.

ينظر: محمد جودي، شعرية الشخصية والمكان الروائي في "عائد إلى حيفا" لغسان كنفاني: من البنية إلى الدلالة، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عبد الحق بلعابد، بمساعدة الدكتور لعموري زاوي، سنة 2012م، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر 2.

يأخذه معهما بعد النكبة، بقي وحيدا في البيت وهو في شهره الخامس، إلى أن سلّمته زونشتاين إلى الوكالة، وبدورها عرضته على إيفرات كوشن وزوجته العاقر مريام، فقاما بتربيته تربية يهودية خالصة.

يقول دوف: «منذ صغري وأنا يهودي، أذهب إلى الكنيس وإلى المدرسة اليهودية وأكُل الكوشير، وأدرس العبرية»<sup>1</sup>.

وتقدّم الرواية دوف شخصية رافضة للأبوة الحقيقية، لأن الأبوة في جوهرها عناية، قبل أن تكون مجرد إنجاب، فأغلب مشاهد السرد في الأساس هي صراع فكري بين نموذجين متقابلين، ليكون استعداد دوف التربوي والفكري في معركة الانتساب للوطن والأهل، ينتصر على أفكار سعيد الذي بقي إلى المشاهد الأخيرة مُتمسكا بصورة الوطن في بيته قبل عشرين سنة وبالرضيع الذي يملأ البيت وأثاثه القديم.

وفي الوقت ذاته يجعل الكاتب شخصيته استذكارية تعيد حوارات أيديولوجية عن الهوية والانتماء؛ مثل قوله: «لقد بدا في تلك اللحظة وكأنه حفظ عن ظهر قلب درسا طويلا (...). بعد أن عرفت أنكما عربيان كنت دائما أتساءل بيني وبين نفسي: كيف يستطيع الأب والأم أن يتركا ابنهما وهو في شهره الخامس ويهربان؟ وكيف يستطيع من هو ليس أمه وليس أباه أن يحتضناه ويربياه عشرين سنة؟ عشرين سنة؟»<sup>2</sup>. فمهد الكاتب لشخصيته المضادة بأن تكون على قدر كبير من الأهمية في حسم الصراع الدائر بين النموذجين، لذلك غسان كنفاني جيدا قضية العنف والعدوانية في التربية اليهودية، حيث يصوّر خلدون/دوف المتحوّل يهوديا إلى جندي عسكري في الجيش الاحتياطي، في حالة استعداد لدخول حرب جديدة ضد العرب بسيناء المصرية من أجل الثأر لوالده.

وجاءت نبرة العتاب قوية أمام زهول والديه البيولوجيين، لأن بطل السرد فضّل البحث عن الولد بدل الوطن، فاستحالت قضية الولد شخصية من اختصاص الوالدين، بينما الوطن قضية عامة تعني الغير.

<sup>1</sup> غسان كنفاني، الآثار الكاملة - الروايات، مج1، دار الكتب، ط1، سنة 1972م، بيروت، لبنان، ص 400.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 401.

إن دلالة الرتبة العسكرية التي تمتع بها **دوف** جعله إظهار الخطأ الذي وقع فيه المجتمع الفلسطيني، وهو الفصل بين الخاص والعام واعتماد الخاص أساساً للحياة، الذي يمثل الأرض والانتماء، فالموقف الفكري يعتبر الإنسان قضية ترجع إلى أساس يهودي، حاول من خلاله **دوف** إبراز أن الإنسان العربي مُثقل بقيود من الشكل والنمطية القديمة، في قراءة الأحداث التاريخية والوقائع الإنسانية، وهو ما جعل الآخر مُتمكناً في قراءة التاريخ والمفاتيح الدينية، حيث يرى **كنفاني** أنه يجب محاكمة هذا الجيل محاكمة تاريخية وإنسانية. وتُظهر الرواية أن **خلدون** الطفل لم تترك فيه حياة والديه بصمة واحدة؛ نشأ وترعرع حتى أصبح شاباً في مناخ نفسي وديني وثقافي وسياسي، يختلف تماماً عن مناخ قومه وأسرته، مما نتج عنه اكتشاف **سعيد** الخلل الذي كان يتخبط فيه، ومدى قراءته الأمور بوهم وعاطفية وصولاً إلى اقتناعه بتحوّل ابنه إلى يهودي بالتربية والدين، وإن كان في نهاية الأمر اعتبره قضية.

وإذا كان الآخر قد أدرك القضية قبل الذات العربية والفلسطينية، بسبب الدعم الثقافي والتاريخي والفني الذي ساعده على ذلك، إلا أن الرؤية العربية لقضية الأرض متجذرة في التراث الأدبي، رغم قلة الدعم على المستوى الذهني للمجتمعات العربية والهزيمة التي يبثها **كنفاني** في روايته لدى جيل 48م خير دليل على ذلك<sup>1</sup>. ومن جانب آخر يُمكن الحديث عن الخصائص النفسية للذات اليهودية، التي نقلها الأدب وعبر عنها، حيث نجد أغلب النصوص الإبداعية العبرية نقلت التناقض والاضطراب الذي يسود الحالة اليهودية الفردية والجماعية، سواء على مستوى النص (الكاتب) أو القارئ (المتلقي/المجتمع)، حيث أصبحت الشخصية اليهودية مزدوجة وغير مستقرة، الأمر الذي ساهم في تحقيق التمرد التاريخي والديني والإنساني على المجتمعات الأخرى.

لتحليل الفكرة برمتها على التناقض بين اليهودية والصهيونية في حدّ ذاتها، وهو الطرح الذي جسّده **حיים هزاز** في قصته "الموعظة" (هدراستا)، التي كتبها عقب قيام الاستيطان

---

<sup>1</sup> يقول **غسان كنفاني** على لسان بطل الرواية **سعيد**: "ليس ثمة ما يُقال بالنسبة لك، ربما كان الأمر كله حدثاً سيئاً الحظ، ولكن التاريخ ليس كذلك، ونحن حين جئنا هنا كنا نُعاكسه، وكذلك أعترف لك حين تركنا حيفا، إلا أن ذلك كلّ شيء مؤقت. يبدو لي أن كلّ فلسطيني سيدفع ثمناً، أعرف الكثيرين دفعوا أبناءهم، وأعرف أنا الآخر أنني دفعت ابناً بصورة غريبة، ولكنني دفعته ثمناً". **غسان كنفاني**، الروايات، ص 413.

الصهيوني في فلسطين، قائلاً: «إن الصهيونية واليهودية ليستا شيئاً واحداً، بل شيئان يختلف كل منهما عن الآخر، وربما كانتا شيئين يناقض كل منهما الآخر. وهما على أية حال لم تكونا كذلك، وحينما لا يستطيع شخص أن يكون يهودياً فإنه يصبح صهيونياً»<sup>1</sup>، وهذا التصريح يدل على البعد النفسي العميق والمعقد في التركيبة السيكولوجية للصهيونية.

---

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص 50.

## 2.3.2 تمثّلات الصراع في الأدب العبري:

جاء الأدب العبري مُعاديا للعربي ونافيا لوجوده في فلسطين، مصرا على تسويق مقولة الحق التاريخي لليهود في الجغرافيا الفلسطينية من جهة، وتشبيه وجود العربي بالفراغ داخل الأرض من جهة ثانية، هذا الأخير يُعيق الفكر الصهيوني ورؤيته لمستقبل اليهود، يُضاف إلى جانب هذا تصدّر معركة في النسق الفني والأدبي، تُضاهي المعركة الثقافية والفكرية والعسكرية<sup>1</sup>.

ويشير الباحث والناقد **محمد الجبوري** إلى أن الفلسفة الحربية لليهود ترتبط بمعايير الحركة الصهيونية، التي تعتمد على العنصرية والشوفينية، وهي المعايير التي خلقت المجال الخصب لاستتبات العُقدة السادية، الموجودة في مُتون نصية كثيرة خاصة السردية منها، وذلك بمساعدة معطيات أُستمدت من البيئة والتعاليم التوراتية، بعيدا عن المنطق الموضوعي والنشاطات العقلية، فكانت العاطفة الدينية (قومية الدين) الإطار الذي لفّ اليهود ووحّدهم، ليجعل منهم وحدة فكرية مُصطنعة، تتبنى نفس المنطلقات والأهداف رغم الفوارق الاجتماعية التي خلّفتها ظروف تاريخية وتطورات وأحداث كثيرة، تجلّت بوضوح بعد هزيمة 1967م<sup>2</sup>، حيث زاد صوت التطرّف والتمرد اليهودي، وذاب الأديب في الآلة العسكرية ليصبح جزء منها، وخلق الكثير من الأدباء والشعراء أفكار السلام ولبسوا أردية القسوة.

<sup>1</sup> يوسف يوسف، التزوير في الأدب اليهودي، دار القلم، ط1، سنة 2000م، دمشق، سورية، ص 19.

<sup>2</sup> عبد الوهاب محمد الجبوري، نغمة التمرد والاحتجاج في الأدب العبري المعاصر، دراسة منشورة بتاريخ: 2011/12/24م،

موقع فرسان الثقافة: <http://www.onferas.com>

نجحت الحركة الصهيونية في احتواء اليهودية كتراث قديم، بطرحها لتصور قومي- علماني للشخصية اليهودية، مستتدة إلى أساطير قديمة مثل أسطورة العودة والشعب المختار وغيرها، حيث وظّفها الخطاب الشعري بأسلوب مُدان وفاضح للذات الصهيونية العدوانية، من أجل تحقيق العودة بلغة دموية وطرق نازية. ومثال ذلك قصيدة بياليك التي تصوّر الانتقام، التي جاء فيها<sup>1</sup>:

ملعونٌ هو من يقول: انتقم

إنّ انتقاماً كهذا - هو ثأر لطفلٍ صغيرٍ

لم يخلقه الشيطان بعد

يجعلُ الدم يغورُ إلى الأعماقِ

ويشقُّ طريقه إلى القيعانِ المُظلمةِ

ويأكلُ في الظلامِ وينبشُ هناك

كلُّ موجودة الأرض المتحلّلة

ويُجسّد شأؤول تشرنحوفسكي في قصيدته "فليكن هذا هو ثأرنا" الانتقام الكوني<sup>2</sup>:

سيأتي اليومُ (الذي تفقدُ فيه أيّها المضطهدُ طهارتكِ

وتغرسُ حدّ سكينك في عنق أخيك

ابن أمك، كأنك تذبحُ خنزيرك المفضّل

في عيد القيامة، في الغناء أو في ميدان القرية

وسيكون رنينُ أنات موته مثل الموسيقى

أو المهرجان في أذنيك المتلهفتين

يا يوم الثأر؟

يوم يئنّف ابنك شعر ذقنك التي علاها الشيبُ

ويرفَع في وجهك قبضته الصلبة مُهدّداً،

ويناديك من حُجرته الحيوانية:

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص 53.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 54.

أيها الشرير! وأنت تذرِفُ الدَّمع

أمام كل الناس

يا يوم الثَّارِ والعِقَابِ

(...)

هو هو ثأرنا

فليعيش ثأرنا

نرثه جيلاً بعد جيلٍ)

واعتمدت الصهيونية في تسويق الروح الشريرة على عقيدة شمشون الانهزامية والاضطهادية، الذي يسعى إلى إحلال الخراب على أعدائه حتى ولو أدى إلى زواله واندثاره، كما جاء في قصيدة باروخ المغنتسي<sup>1</sup>:

فلترسل يا إلهي - إني أضرعُ إليك أن تُسل سيفك لتتأر منهم،

ولتتركهم في بؤسٍ شديدٍ دون ذرّية،

فلتصبّ حنقك على الأمم التي لا تعرفك

ولتصبّ غضبك على الممالك التي لا تُنادي باسمك

لأنهم قد دمروا مساكن شعبك وأكلوا نصيب يعقوب.

وتركيزاً على روح العقيدة الصهيونية التي تعتمد على السيف/القوة في تحقيق التفوق على الآخر<sup>2</sup>:

يا سيفي أين سيفي، سيفي المنتقم؟

أعطني سيفي لأنتصر على أعدائي

أين أعدائي؟ فسوف أصرعهم

وأحطّمهم أقطّمهم إرباً،

وسوف أوقف من الناس الذكرى

سوف أقطع كالحاصد وأجتزّ جذورهم.

سوف أشهرُ يدي اليمنى القوية، وأوبّخُ أعدائي

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، المرجع السابق، ص 55.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 55 - 56.

وأجعلُ سيفي يشربُ فخوراً من دمهم  
وستستحمُّ خطواتي في دماء الصرعى  
وتدوسُ قدماي على شعرِ رؤوسهم  
سأقطعُ من يمين وأحصدُ من شمال،  
فلقد اشتعلَ غضبي، وصار جحيماً

ويرى الشاعر تشرنحوفسكي في تمجيده للعنف اللغوي العبري «أن العالم يتكوّن من المنتصرين والمنهزمين، والمنهزمون أكثر عدداً من المنتصرين، وأنا حامل لواء أنشودة النصر، وأريدُ أن أسلكَ طريقي في العالم كواحد من المنتصرين، وحظي كيهودي أن أكونَ شاعر الهزيمة، ولكنني كيهودي سأظلُّ أحمل أنشودة الغزو»<sup>1</sup>.  
بينما صوّر بياليك يوشع بن نون في استنهاضه للجيش من أجل غزو كنعان بعد التخلص من العبودية<sup>2</sup>:

فُوموا أيُّها التائهون في الصحراء، أخرجوا من البرية  
فمازالَ الطريق طويلاً، مازالت الحرب طويلة.  
عليكم أن تتحركوا كثيراً، وأن تتيهوا في الصحراء  
فمازالَ الطريق أمامكم مُمتداً وعريضاً.  
سنتيهُ أربعين عاماً فقط بين الجبال  
(...)

نحنُ الأبطالُ.  
جيلُ العبودية الأخير وأوّل جيل للخلاص.  
بيدنا وحدها، بيدنا القوية.  
أزلنا نير العبودية عن جلال كاهلنا  
من هو إلها؟  
مع أن إله الانتقام قد أغلق علينا صحراءه.

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، المرجع السابق، ص 58.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، 60 - 61.

فقد ترامى إلينا نشيء الشجاعة والتمرد.  
وقمنا إلى السيوف والزّماح، ووَجَدنا الصُّفوف،  
وتقدّمنا بالرغم عن السّماء وقِيظها.

وعبرَ الشاعر الإسرائيلي يعقوب باسار في قصيدة "الحرب المقبلة/هملحاماها باء" عن  
العلاقة الوطيدة بين الذات الإسرائيلية والعنف ضد الآخر (العربي/الشرقي)، ومنها قوله<sup>1</sup>:

الحربُ المقبلةُ ... نُنشئها ... نربّيها  
ما بين حُجرات النوم... وحجرات الأولاد

وتتويجا لهذا عبرَ الأدب عن هذا القران كنوعٍ من الرد الثقافي على الفن العربي، حيث  
شاعت أغنية إسرائيلية خلال حرب الاستنزاف (1969-1970م)، تمجّد الحرب وتتغنى بها،  
وهي من كلمات الشاعر حانوخ لفين، التي يقول فيها<sup>2</sup>:

حين ننتزه نكون ثلاثة،  
أنا وأنت والحربُ القادمة،  
وحينما ننامُ نكونُ ثلاثة  
أنا وأنت والحربُ القادمة.

جعلت حالة الحرب والصراع العربي الرافض للوجود الإسرائيلي الذات اليهودية في حالة  
وحدة وتناغم اجتماعي وثقافي وعقدي، حيث يقدّم الآخر خدمة مهمة من أجل تحقيق  
تماسك المجتمع الإسرائيلي الذي تجلّى في الحرب، حيث جعل هذا الأمر الثقافة والكتابة  
واللغة في حالة انقسام عن الذات، وتابعة لعدوانية الحرب التي يعيش تفاصيلها الفرد  
اليهودي (التي تشبه حالة الحلول الصوفية)، حيث يمكن توصيف اللغة العبرية بأنها لغة  
عنف وعدوان وبرود عاطفي وإنساني، ما يجعلها لا تتمُّ بصلة للغات المثاقفة والحوار  
الحضاري والكوني بين الشعوب. ويصفها أهارون ميجد بأنها لغة خشنة ومتخلفة عن  
حاجات الناس اليومية، تُناسب العُقد النفسية مثلما جاء في روايته "رحلة في آب" (مساع  
بيآف)، قائلا: «إنها تبدو لغة خشنة، غير شجية مثل الخربشة على جذوع شجرة. لغة

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، المرجع السابق، ص 214.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إشارات لقبيلة صغيرة منغلقة، مرتبطة فيما بينها برباط حلف من الخداع والمخاوف، وتنتمي لحضارة زائلة غريبة»<sup>1</sup>.

وجسّدت قصة "يوآش" للأديب العبري يوسف لوايدور اليهودي الجديد (ابن البلاد) في تصرفاته وتفكيره العميق، حيث «جعل يوآش نفسه غريبا في أفعاله منذ طفولته، فعندما كان في الثالثة من عمره كان يحبّ الخروج في الأيام التي يهطل فيها المطر في الشتاء الفلسطيني. وكان في أثناء المطر الجارف يجري ويقفز مثل ذلك المهر، سريع الركض، الذي يشقّ طريقه فجأة من فئائه ويجري جريا وحشياّ وجامحا على طول المُستعمرة وعرضها (...)»<sup>2</sup> وحينما كبر قليلا كان يركضُ لأيامٍ كاملةٍ بجوار المستنقع الذي يقع خارج المُستعمرة، ويصيّد الضفادع والديدان منها»<sup>2</sup>.

ويساعد تحليل النص السردي على معاينة السيكولوجية الاجتماعية لأي مجتمع، لأنه يعكس بحكم طبيعة عملية الخلق الأدبي نفسها قدرا من المكونات السيكولوجية الرئيسية لذلك الشعب وهو افتراض صحيح، حيث يذهب هاركابي (Harkabi) المدير السابق للمخابرات الإسرائيلية في دراسته عن حرب 67م، وهزيمة العرب فيها والتي حملت عنوان "العوامل الأساسية في هزيمة العرب في حرب الأيام الستة"، مُرجعا السبب إلى الجانب الاجتماعي في البنية الأسرية للمجتمع العربي بسبب انعدام التماسك بين أفرادها، الأمر الذي أدى إلى هزيمتهم على أرض المعركة<sup>3</sup>، معتمدا على مضمون الأدب القصصي، وصورة البطل فيه الذي ظهر أنه يتصف بصفات الانعزال عن أقرانه، ويعاني غربة قاهرة تُهيمنُ على عالمه النفسي، الأمر الذي يقود إلى أن البطل العربي مثله مثل الإنسان الواقعي في حالة قلق وجودي وتشتت، تحمله نوازع الخوف على الاستسلام وعدم البوح بكل مشاعره عن الآخر.

لذلك شكّلت هزيمة 67م ثقلا نفسيا وشعورا بالدونية والانحطاط على الذات العربية في تعاطيها مع آثارها وانعكاساتها، على عكس اليهودي الذي يبدو ساميا ومُتعاليا، متماشيا مع التنشئة الاجتماعية التي تربي عليها، حيث تغرس فيه قيما جديدة وسلوكا جديدا بما يناسب الموقف الاجتماعي والتاريخي الذي يتواجد به كفرد أو ضمن جماعته، حيث يشكّل شعورا

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، المرجع السابق، ص 118.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 62.

<sup>3</sup> قدري حفني، تجسيد الوهم، ص 36.

بالتمايز والاختلاف عن الآخرين أو ما يعبر عنه بالنقاء العنصري، الذي يُساعد في صياغة الشخصية اليهودية الحالية.

ساهم الأديب سمولنسكين في نشأة الصراع وتبلوره على الصورة التي هو عليها اليوم، باعتباره أول مثقف عالج فكرة القومية اليهودية في كتابه "الشعب الخالد/ عم غولام"، الذي بحث من خلاله عن لجوء روحي وفكري لليهودي التائه، حيث قدّم الفكرة القومية على أساس أنها مذهب له أصوله الدينية وجذوره الراسخة، من أجل البحث عن علمية القومية اليهودية في بناء وطن أصولي شامل<sup>1</sup>.

وقد انطلق من ترجمة الكتب الدينية والابتهالات الروحية خدمة للفكرة الصهيونية أثناء القرن العشرين، ما ساهم في إخراج اليهود من مدرسة التلمود إلى الجامعات الأوروبية الحديثة. وأهم ما ساعد الصهيونية في توطيد أفكارها على المستوى العربي والفلسطيني على وجه الخصوص، قيامها بتشويه ممنهج للذات العربية في النص السردى، وشيطنة أفكاره ولغته العربية، حيث نجد (14%) من الشباب اليهودي لديه موقف سلبي من العرب. بينما وقف ما يزيد عن 70% موقف المتردد، حيث يعود ذلك إلى خلو المناهج التعليمية الإسرائيلية من برامج تتعلق بمعاملة العرب الذين يشكّلون سدس السكّان)<sup>2</sup>.

بنى اليهودي فكره وتصوراتهِ الحياتية ورؤيته الإبداعية على نبذ التسامح، وتغليب نظرة الاحتقار والرد العنيف في الكتابة والواقع، من أجل شحن الفرد بصور كابوسية، تكون مع مرور الوقت نمطية عن العربي (العدو/الشرير)، حتى يتحقق تبرير هذا الاحتقار من جهة، وتجهيله لطمس هويته الحضارية وإبداعه الكتابي من جهة ثانية.

وفي المقابل تم منح اليهودي كل الصفات الإيجابية والحيوية والقدرات الخارقة، حيث يتجلى في وقوف الإله إلى جانب هذا البطل ويحقق له المعجزات، لتحقيق عقدة التفوق السرمدي

<sup>1</sup> علي حسنين، الأدب اليهودي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، سنة 1972م، ص 57.

<sup>2</sup> محمّد أيوب، صورة العربي في الأدب العبري، الحوار المتمدن، ع 1177، منشور بتاريخ: 2005/04/24م، الرابط

الإلكتروني: [http : www.ahewar.org](http://www.ahewar.org)

على الآخر/الدوني، حتى يتم دحر مقولات اليهودي التائه المُعمّرة تاريخيا في الكيان اليهودي والعالمي.

ويمكن الحديث على أن الأدب الصهيوني هو أدب دعائي فج ومباشر، لخدمة الأهداف السياسية للحركة الصهيونية، رغم أنه يفتقر إلى الكثير من الشروط الفنية التي يجب توافرها في العمل الأدبي من جهة، ومن جهة أخرى هو أدب عنصري يفتقر إلى الشرط الإنساني والإبداع الفني.

وتكشف رواية تيودور هرتزل "أرض قديمة جديدة" عن رؤية سردية حول وضع اليهودي المشرّد خارج وطنه، وانتظاره الطويل من أجل تحقيق العودة إلى أرض الميعاد والميلاد، حيث يرى عادل الأسطة أن الذات اليهودية تظهر فردا بائسا فقيرا ولا كرامة له، وحين يأخذ الرّواد بيده، ويهاجر إلى فلسطين ستغدو أحواله أفضل بكثير، وإذا كان ديفيد لوتفيك بطل الرواية في المنفى، متسولاً لا يستجدي الآخرين، فإنه يصبح في فلسطين التي هاجر إليها، عاملاً يعيش من تعب يديه، ويغدو الخير له وفيرا. المنفى مقبرة اليهود وذلهم، وفلسطين صحراء تتحوّل حين يأتي إليها اليهود إلى جنة<sup>1</sup>.

ويظهر هذا التوصيف الروائي عن قدرة الكاتب على صناعة نماذج السردية وتوظيفها بطريقة مغرية تساهم في زلزلة وعي الآخر (العربي) وتخفيفه من الوجود اليهودي، وفي الوقت ذاته ترغيب الذات اليهودية بالعودة إلى فلسطين.

ويسعى البطل في رواية "ليس من الآن ولا من هنا" للأديب يهودا عميحي، إلى استعادة الماضي بالهجرة إليه هجرة زمنية، من أجل البحث عن الهوية المفقودة للشعب اليهودي. ويقوم بطل السرد بالجمع بين الحاضر والماضي في وقت واحد، لترميم ذاته وهويته التي أصبحت مجرد ذكرى قديمة، فهي رواية مزدوجة الاتجاه تتحدث عن محاولات البطل يوئيل عالم الآثار، الذي يعيش حدثين ومكانين مختلفين في آن واحد يؤدي إلى انشطار في نفسية البطل، الذي يعيش حالة انفصام في دراسته لاغتراب الذات اليهودية، هذا التشظّي «حدث بين خيانة زوجته في القدس مع الفتاة الأمريكية باتريشيا، والعودة إلى

<sup>1</sup> عادل الأسطة، أوراق مقارنة في الأدب الصهيوني، ورقة بحثية أقيمت بتاريخ: 2005/12/14م، جامعة بير زيت، فلسطين.

ألمانيا من أجل الانتقام لصديقة طفولته روت التي لقيت حتفها في أحداث النازي، وفي الوقت ذاته يحاول استرجاع طفولته الضائعة»<sup>1</sup>، أي استعادة اليهودي ليهوديته المفككة والمهدورة في التاريخ والجغرافيا الحديثة.

---

<sup>1</sup> أحمد حمّاد، اغتراب الشخصية اليهودية في الأدب العبري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 2012م، القاهرة، مصر، ص 187.

### 3.3.2 نقد الأدب الصهيوني:

ناقش غالب هلسا في كتابه "نقد الأدب الصهيوني" أعمال الروائي الإسرائيلي عاموس عوز، الذي شكّل برؤيته الفنية منعرجا في معادلة الصراع العربي الإسرائيلي، لأنه قدّم في أعماله نقداً للأيدولوجيا العربية، ومارس من ورائها تضيقاً على وجودها الجغرافي في فلسطين، تبريراً منه على ضرورة الصدام مع الوجود العربي، لذلك جاءت الأعمال المدروسة تعبيراً واضحاً عن منطق المثقف الصهيوني في مقاربة الصراع من الزاوية التي يراها هو مناسبة له، والتي نعتبرها نقداً للإبداع العبري الأحادي.

ومن بين هذه الأعمال التي قرّمت العربي رواية "في مكان آخر ربما"، التي تتحدث عن مُستعمرة "مستودات رآم" قرب الأردن، حيث ناقشت الرواية التناقض الحاصل بين سماحة اليهودي وغطرسة العدو الأردني، الذي جاء توصيفه بأنه «جبار عار كئيب يُطبق على مكان أخضر، هذا الجبل الذي يهدّد بالانقراض على المُستعمرة وسحقها تماماً»<sup>1</sup>.

لتأتي أوصاف الجار العربي شريراً وبشعاً في المنطقة التي يعيش فيها، يهدّد وجود اليهودي والإنسانية معاً. وقد نجح الفكر الصهيوني في تخريج هذه الصورة المشوّهة والمُشيطنة إلى الكثير من الذهنات العالمية، إلا أن النص السردى قد زاد في تعميمها والإبداع في رسم صورة قاتمة عن العربي، وفي المقابل إلصاق صفة الحياة والخير باليهودي، حيث نقل عن أحد أبطال الرواية قوله: «لمدّة ألف عام كان هذا المكان فقراً، إلى أن جاء مستوطنونا الأوائل ونصبوا خيامهم، فجعلوا الصحراء تُزهر بأحدث الوسائل الزراعية، بالطبع كان هنالك فلاّحون عرب قلائل قبل مجيئنا، ولكنهم كانوا فقراء وبدائيين. كانوا بملابسهم القاتمة فريسة سهلة لعوامل الجو وكوارث الطبيعة؛ للفيضانات والجفاف والملاريا. لم ينبثق منهم أثر عدا خرائب متناثرة، أخذت أطلالها تشحّب وتختفي تحت التراب الذي جاؤوا منه. هرب سكّانها إلى الجبال ومن هناك أخذوا يُلقون علينا كراهيتهم التي لا تستند إلى أساس والتي تفتقد كل معنى. لم تُسبب لهم ضرراً، جنّنا بالمحارث فردّوا على تحيتنا بالسيوف، ولكن سيوفهم ارتدت عليهم»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> غالب هلسا، نقد الأدب الصهيوني (دراسة أيديولوجية ونقدية لأعمال الكاتب الصهيوني عاموس عوز)، دار التنوير

العلمي للنشر والتوزيع، ط1، سنة 1995م، عمّان الأردن، ص 8.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 9.

ويقدم عاموس عوز في رواية "تل المشورة الشريرة" التي تجري أحداثها عام 1946م على جبل المكبر بعدا آخر للصراع، يتمثل في حديثه عن أحقية العودة وفق أسلوب سردي يُقحم البعد التاريخي لليهود، من أجل رسم جغرافية تامة في المستوى الذهني للفرد (الملتقي) اليهودي.

وجاءت رواية "الحب المتأخر" منفتحة على تقديم حصيلة الفكر اليهودي المعاصر، وآثاره على الفرد والمجتمع خاصة اندماج اليهودي في المجتمعات غير اليهودية ومآلها على تفكيره ونفسيته في الوقت ذاته<sup>1</sup>، التي يرى أنها تحمل الخوف من العالم المحيط بهم كما يزعم اليهود. فُولدت العدوانية الصهيونية العالمية تبريرا على مثل هذه الحالات التي عانى فيها اليهود قديما وحديثا، ما زاد في اتساع خطر العنف والتعصب تبعا لكل نموذج كان في اليهودي ضحية، حيث يقوم بممارسة الاضطهاد بنفس الدرجة والقدر تماما، باعتماده على آلية (منهج) تقمص عدوانية الآخرين تحت فكرة التحلل العقلي (الإسقاط والحلوية).

وتحدث عاموس عوز في روايته "الحروب الصليبية" عن الاضطهاد العالمي لليهود، حيث أخذت هذه الحروب بعدا اقتصاديا، حيث وقعت هذه الحروب في حدود القرن الحادي عشر وبداية الثاني عشر. فكانت هذه الرواية دعائية بامتياز، حادت عن الحق والحقيقة من أجل تبرير احتلال فلسطين تعويضا من الأوروبي عن اضطهاده لليهودي، هذا الأخير (لا يستطيع أن يكون مُخلصا وصادقا في أفكاره وعواطفه وخيالاته في أرض كما يكون في أرض إسرائيل. فالوحي المقدس بأي درجة كان يكون نقيًا فقط في أرض إسرائيل، بينما يكون خارجها مُشوشا ملونا غير نقي. وعلي أي حال فكلما ازداد تعلق الشخص بأرض إسرائيل زادت أفكاره طهارة، لأنها حينئذ تعيش في هواء إسرائيل الذي يُحيي كل من يشترك إلى الأرض)<sup>2</sup>، وبذلك تكون رواية "الحروب الصليبية" قد أعادت اليهودي إلى أرض عربية، وزادت من الاتحاد الروحي والتعاليق الذهني بينهما.

<sup>1</sup> غالب هلسا، المرجع السابق، ص 26.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 39.

قام اليهودي في السرد الصهيوني بتطبيق مبادئ نظرية التحلل العقلي، في تبنّيه للحالة النازية الألمانية التي عايشها أثناء الحرب العالمية الثانية، حي توشّر على نهاية الديمقراطية البرلمانية كما يرى الزعيم الصهيوني برنتز، وصولاً إلى تحقيق الانتقال من وحدة الإنسانية لعهد التنوير إلى وحدة الأمة، الذي يحتوي في داخله الانتقال من الرؤية الإنسانية الشاملة إلى رؤية الأمة ككيان منفصل، إذ أصبحت المسألة اليهودية في وضع جديد، بانتهاء عهد الاندماج الذي تميّزت به الفترة التنويرية، إذ أصبح من الممكن الاعتراف بالأمة اليهودية وبالغرق اليهودي<sup>1</sup>. كما صوّرت هذه الروايات العذاب التاريخي الذي عاشه اليهودي، من خلال إظهار الكره الشديد نحو الخارج اللايهودي، وهو ما ركزت عليه الذات المقموعة بتطبيقها لمقولة التفوق النتشوية، التي جعلت من اليهود أمة متفوّقة من خلال تماسكها الأخلاقي والديني.

---

<sup>1</sup> غالب هلسا، المرجع السابق، ص 41.

## 4.3.2 الصياغة الجديدة للمنجز الأدبي:

يكن السبب الحقيقي وراء تعويض الصهيونية بحركة ثقافية بديلة، هو فقد الورثة الدائمين لها كما يذكر يهوشواع في روايته "مولخو" قائلاً على لسان أحد أبطاله: «لقد عادت الفتاة من رحلتها الصيفية لأوروبا. كانت أحياناً لا تعود إلى المنزل حتى في يوم السبت. أما ذلك الطالب عومرعام فإنه بدأ يتجول مع امرأة تكبره بسنوات عديدة. إنها امرأة سميحة ومُتعبّة، طُلقت منذ عشر سنوات»<sup>1</sup>.

وبذلك يمكن الحديث عن إدراك الأديب اليهودي أن رؤية الفكر الصهيوني القديمة صنعت في الفترة ما بعد الاستعمارية جيلاً غير متمكّن من أدوات السيطرة على الآخر/العربي، وخير دليل على ذلك هزيمة حرب 73م، وهي في الوقت ذاته دليل على الفشل العاطفي والثقافي للمؤسسة الصهيونية. وما زاد في فساد الحركة الصهيونية (التقليدية) ثقافياً وجماهيرياً، هو تمرّد الجيل الجديد على الجيل الرائد وشعوره بالإحباط والفشل، الذي لم يترك له فرصة التلاؤم مع معطيات ما بعد الحداثة الجديدة في مختلف المجالات، فالفجوة الاجتماعية (تبدو عميقة بين الآباء والأبناء، مما يشير إلى صعوبة إعداد ذلك الجيل كورثة لجيل الآباء. لقد أخطأت الصهيونية منذ البداية ولم تعط الفرصة لهؤلاء الشباب في الاعتماد على النفس، ورسمت لهم الطريق دون أن تسمح لهم بالمشاركة في اتخاذ القرارات، وكانت النتيجة أنه أصبح جيلاً لا يعتمد على نفسه ولا يعرف الهدف)<sup>2</sup>.

إن مواكبة الفكر اليهودي للتطور العلمي والاجتماعي الغربي يوافق الرغبة في التقليل من حدود الصهيونية داخل حياتنا وبمفهوم أيديولوجي، حيث يقول يهوشواع: «الصهيونية لم تقف ضدي كقضية يجب أن أحسمها في ذلك العصر؛ أي أن أكون صهيونياً أو لا أكون بل هي حدث تاريخي. إنني أتعامل مع الصهيونية مثل إنسان فرنسي يتحدث عن عصر نابليون، وأنظرُ إلى ما فيها من ضرورات شرعية فقط، وكيف انتهى كل هذا دون أن يُؤثر

<sup>1</sup> عمرو عبد العليّ علام، الأسطورة الزائفة رحيل الصهيونية والبحث عن بديل (دراسة في الأدب العبري الإسرائيلي)، دار

العلوم للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2005م، القاهرة، مصر، ص 113

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 115.

في الواقع الذي نعيشه في ذلك العصر»<sup>1</sup>. حيث وجب على الذات اليهودية التحلي بصفات الخيانة إزاء مشروع المؤسسين الأوائل للمنهج الصهيوني.

ومن جانب آخر صور الأديب اليهودي المعاصر في نصوصه السردية أحقية اليهود بالأرض العربية، وراح يكتب بغزارة عن قُدية هذه العلاقة وعراقيتها وغبابة الآخر العربي فيها رغم التضليل الذي مارسه المبدع الصهيوني، من خلال ما سرده مئير شاليف في عمله السردى "رواية روسية" خاصة ادعاء الصهيونية وممارستها في تثقيف أفرادها حول مزاعمها الجغرافية، وهو ما ساهم في زعزعة الادعاء وسقوط هذه الحركة، التي قابلها الإسرائيلي بكثير من النقد والاستهجان، وفي مقدمتهم يوسف أورن الذي يعتقد أنها رواية مختلفة عما سبق، لأنها لم تكف بالكشف عن مواطن ضعف الصهيونية في المرحلة الحالية، بل إنها تؤكد أنه منذ البداية كانت نظرياتها خاطئة وباطلة، إذ أعطت كل الروايات السابقة لأبناء الجيل الحالي حجة ليعلنوا شكواهم تجاه الصهيونية، حيث تجاوزت "رواية روسية" كل هذا وأرجعت انهيار الصهيونية لكونها أسطورة مرهونة بالمؤسسين أنفسهم، لأنهم هم الذين بدؤوا هذا المشروع ووثقوا فيه حتى يسوا منه، من خلال دحض النظريات الأساسية للصهيونية التي ترفض هذه الأيديولوجيا<sup>2</sup>، حيث وتنفي هذه الرواية أحقية اليهود في فلسطين وصولاً إلى حل الدولتين، ليم تحطيم هذه الأسطورة وادعاءات الصهيونية بأحقيتهم الدينية والتاريخية، حيث قام النص بتشبيه فلسطين بامرأة يُضاجعها العديد من الرجال، كل رجل له حق امتلاكها مثلها مثل الأرض التي يسكنها شعب ما ويتعاقب عليها.

تعد رواية مئير شاليف "رواية روسية" الصادرة سنة 1988م أول رواية معادية للصهيونية، تنفي أحقية اليهود في أرض فلسطين، لأن هذه الحقوق ليست إلا أسطورة استعان بها اليهود لإضفاء مصداقية على استيلائهم عليها، وأن من يدرك تماماً تاريخ فلسطين يعرف أن أصحاب هذه الأرض تناوبوا على مسيرة التاريخ، وكانت هذه الأرض تنتمي في فترات مختلفة لمن استوطن فيها وتمسك بها، ولا يوجد أحد من أصحابها السابقين له الحق في المطالبة بها كملكية مقصورة عليه فحسب تحت مسمى الحقوق التاريخية، التي

<sup>1</sup> عمرو عبد العلي علّام، المرجع السابق، ص 118.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 131.

تجلّت في النص السردي من خلال علاقة الرجل بالمرأة، لأن الزوج هو من يستوعب زوجته، وبعد أن تركها لا يكون من حقه أن يُطالب بحقوق عليها<sup>1</sup>. ومنذ تلك اللحظة تنتقل السيطرة عليها إلى زوجها الجديد، الذي ينقل تفاصيل الواقع الإسرائيلي، وقيام الصهيونية بتبني قضايا اليهود رغم عدم أحقية هذه المؤسسة ومُتفقيها وأدبائها.

خلال حرب 73م ظهرت العديد من الأعمال الأدبية التي تناولت تفسّخ المجتمع الإسرائيلي وضياعه، جرّاء الحروب الفاشلة التي أُقم فيها من طرف قاداته، لعل أشهرها نص "غروب قروي" 1976م لإسحاق درنير، و"العاشق" 1977م لإبراهام يهوشواع، و"ذكرى الأشياء" 1977م ليعقوب تبستاي، و"مرثية لنعمان" 1978م لأهارون ميجد، و"في منتصف الرواية" 1984م لحانوخ برطوف<sup>2</sup>.

وتشترك هذه الأعمال في انتقاد الفكر الأيديولوجي للصهيونية، حيث نادى بموتها واستحداث ما بعد الصهيونية والتخلّي عن الفكر الكلاسيكي البائد، تزامناً مع ظهور أعمال إبداعية عبرية تؤرخ لهذا الانتقال، مثل رواية "مولخو" 1987م ليهوشواع، "الحالة الثالثة" 1991م لـعاموس عوز، و"بروتوكول" 1983م لإسحاق برينر، و"ابتسامة الجدي" 1983م و"كتاب المشاعر الداخلية" 1991م لدافيد جروسمان، و"تسلل الأفراد" 1986م ليهوشواع كنانز، و"موسم الغناء" 1987م لحيميم يئير، وروايتي "رواية روسية" 1988م و"عيسو" 1991م لمئير شاليف<sup>3</sup>. وجاءت رواية "عيسو" استكمالاً لأحداث "رواية روسية" حول فشل الصهيونية وأساطيرها القومية المؤسسة لإسرائيل (اختلاق الدولة)، حيث يصف شاليف القدس بالغرابة والمقت والتخلف بعد ارتباطها بالصهيونية وأساطيرها المرعبة، لأنها «هي

<sup>1</sup> رشاد عبد الله الشامي، أدب ما بعد الصهيونية والصراع بين الحقيين اليهودي المدّعي والعربي في فلسطين، ص 182.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 178.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التي هُشمت عقول الملوك وحولته إلى فتات البهتان والسفه، هي التي تثير رغبة السُّعار على شفاه القساوسة، هي التي أتت بعزلتها على حكمة الأنبياء»<sup>1</sup>.

وينظر النقاد إلى هذه الرواية بعد خروج عيسو من القدس باتجاه القرية، بأنها رواية فكرية ترمز إلى التفكير العتيق الرجعي الذي أغرق الصهيونية وجعلها عاجزة في مرحلة تاريخية معينة عن مواجهة التغيرات الاجتماعية والثقافية التي حدثت بعد زوال الاستعمار التقليدي في المنطقة العربية، وإلى الوهم المسيحاني المغلّف بالخرافات والأساطير، من أجل الخلاص العلماني الإيجابي، وهكذا تخلى عيسو «ليس فقط عن البكورة، وعن الفتاة التي أحبها، لكنّه تخلى أيضا عن الأرض أرض إسرائيل. إنه تنازل عن الحياة عامة»<sup>2</sup>.

ومن خلال المعطيات الدينية والثقافية والفنية التي جاءت في هذا الفصل، يمكن الحديث عن تأثير الانتقال الثقافي والأيديولوجي للظاهرة الصهيونية في وجدان العقل العربي المعاصر، الذي انطلق في اشتغاله الثقافي -كما سيأتي في الفصل الثالث- في البحث عن أنساق الصراع والاحتواء للصدام الكوني بين النموذج الإسرائيلي والعربي الإسلامي، من أجل استيعاب الذات اليهودية في استعمار الوجود العربي، هذه النماذج الثقافية ساعدت هي الأخرى على إضاءة التوظيف الأدبي والفني لمقولات الصراع والصدام والحوار والمثاقفة في أصلها الثقافي والفكري.

---

<sup>1</sup> أحمد الشحات هيكل، أثر الصراع على صورة القدس في الرواية العبرية الحديثة، ضمن أشغال مؤتمر اليوم الواحد (شعبة القصة والرواية)، تحت عنوان: الصراع العربي الصهيوني وتأثيره على السرد المعاصر، د.ت، جامعة القاهرة، مصر، ص 106.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 107.

# الفصل الثالث

## مرشدية الصراع فلاج الأنساق الثقافية

1.3 تفكيك النموذج الإسرائيلي عند المسيري.

2.3 نقد العقل العربي (من مكاشفة الانحطاط إلى مشروع التوبة والانبعاث).

3.3 نقد العقل الاجتماعي الذكوري في كتابات فاطمة المرنيسي.

# 1.3 تفكيك النموذج الإسرائيلي عند المسيحي

### 1.1.3 الصهيوني الجديد:

تعد أبحاث عبد الوهاب المسيري حول اليهود من أبرز الجهود المعاصرة في معاينة الآخر اليهودي ودراسته على المستوى الفكري والاجتماعي والعقدي، من أجل إعادة قراءة الشخصية اليهودية ومكاشفة حقيقتها التي غُلفت بالعديد من الأفكار المخترقة في صراعها مع الذات العربية، خاصة بعد تبنيها للفكر ما بعد الصهيوني الجديد.

وقد تحقق له ذلك عبر اشتغاله الطويل ومنجزاته الفكرية والأدبية، خاصة قراءته للفكر الغربي واليهودي من خلال معاينته الرمزية التفكيكية الذي ميزت مُنطلقاته النظرية وصوره التطبيقية، التي لم يكتف فيها (بالحكم على هذه البروتوكولات بالاستناد إلى الرأي السائد في الأوساط العلمية، فالحكم بأنها مزورة إضافة إلى دراسة معمقة للأسلوب والمفردات والصور، يستند إلى معرفة غزيرة بتاريخ الفكر الغربي)<sup>1</sup>.

وأراد من خلال بحثه تجنب الوقوع في التعميمات السهلة بخصوص اليهود وشخصيتهم الأزلية الثابتة، خاصة إصراره على التفريق بين اليهودي والصهيوني، من أجل تحقيق الفهم الحقيقي للظاهرتين اليهودية والصهيونية في التصور العربي.

يظهر اليهودي في لحظات تاريخية مختلفة، تمثل حقيقة حاسمة في بنيته الذهنية والنفسية، حيث يقوم بتفكيك الحركات والأفعال ثم يقوم بتركيبها في نهاية بحثه، من أجل استيعاب وتبرير عنف الآخر وعدوانيته في وقت واحد. وما أسعف المسيري على ذلك اعتماده على أرضية نقدية استطاع من خلالها أن يُطلِّ بتحليلاته الخاصة لكل من البراغماتية الأمريكية والصهيونية اللتين اجتمعتا على أحاسيس مُعادية للتاريخ، حيث يحمل الأخير عبئاً ثقيلاً يحاول الإنسان الأمريكي التخلّص منه حتى ينطلق من نقطة الصفر، فمحاولة الأوروبي إلغاء تاريخ أمريكا يعني شرعية إبادة العنصر السكاني الأصلي، حتى يبدأ المستوطنون من نقطة الصفر.

<sup>1</sup> رزان محمود إبراهيم، رحلة عبد الوهاب المسيري (دراسة في المقاصد والمنهج)، د.ط، د.ت، جامعة البتراء الخاصة،

كذلك فإن هجرة الصهاينة من أوروبا إلى العالم الجديد لإنشاء مدينة على التلّ، تدخل في باب العداء للتاريخ الذي يسوغ أعمالاً عدوانية مخافة لأي حسّ خُلقي، يُبيح إبادة السكان الأصليين واحتلال أراضي الغير<sup>1</sup>.

وينظر **المسيري** إلى ظاهرة الصهيونية في أبعادها الحداثيّة عبر العقل العميق، الذي يلتقط تفاصيلها وأجزائها، ثم يقوم بإعادة ترتيبها وربطها مُكوّناً صورة جديدة على أُسس جديدة، من أجل الوصول إلى تحديد النّظام الكلّي الذي يقف خلف أي ظاهرة.

ويمكن التأكيد أن معاينة الظاهرة الصهيونية تحققت من خلال تطبيق شبكة قراءة رمزية للصور المجازية، ساعدت العقل العربي على الوصول إلى جوهر هذا الوجود الدخيل أو ما يُسمى **بالنموذج الكامن** الذي يقوم الدارس فيه بقراءة «النص عدة مرات حتى يضع يده على الصور الأساسية المُتواترة، ويُحاول أن يربط بينها ويعرف دلالتها من خلال السياق الذي ترد فيه، ثم يجرد منها نمودجا معرفيا وبالتالي تتحوّل أجزاء النص التي قد تبدو متناثرة إلى كُليّ متماسك»<sup>2</sup>. وساعدت هذه الرؤية على فهم الظواهر الإنسانية والحكم عليها بموضوعية أثناء معاينة الكثير من النصوص، التي تبدو في هذه الحالة مسطّحة بلا تعاريج أو تضاريس واضحة الأفكار والغايات، تصبح تدريجاً على قراءة النص قراءة نقدية لتحديد ما هو عرضي هامشي وما هو مركزي جوهري، وفي الوقت ذاته تجعل منها مهارة أساسية مطلوبة للتعامل مع كل النصوص الأدبية وغير الأدبية، خاصة النصوص المُراوغة التي تُحاول أن تُخبئ أطروحتها الأساسية، كما هو حال النصوص الأدبية الصهيونية الحريصة على كبت ما في داخلها من مخاوف وأزمات لإدراك الوجدان الصهيوني، من خلال قراءة النص الأدب للوعي الإسرائيلي والخطاب اللغوي المتعنّز.

<sup>1</sup> رزان محمود إبراهيم، المرجع السابق، ص 27.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود)، مكتبة الشروق، د.ط، سنة 2006م، القاهرة، مصر،

تتحقق مقارنة الآخر من خلال تطبيق منهج دراسة الصور المجازية في خطابه وأسلوب لغته، وذلك في المجالات الدينية والأدبية والسياسية والحضارية والفلسفية التي اشتغلت على تفكيك الآخر، الذي «يُولد وفي داخله السّكين الذي يذبّحه، كما بين أن هذا التراب لا يرتوي وهو مُطالبٌ دائماً بالمزيد من المدافن وصناديق دفن الموتى. ومن هنا ظهرت أسطورة شمشون باعتبارها حالة حصار نهائية مُغلقة لا يمكن الفِكاكُ منها، إلا بتدمير الذات وتدمير الآخر عبر نهاية تُبِيد الجميع»<sup>1</sup>.

وانطلاقاً من هذا نُدرِك أن قيام الصهيونية تم بتوظيف هذه النماذج الرمزية في الأدبيات السياسية والفنية والدينية والثقافية (أو ما يمكن أن نعبر عنه بحرب الصور)، ليصبح الآخر مجموعة صور مكثّفة من الرموز والأساطير، ساهمت في تكوين مزاج خاص لليهودي الجديد (ما بعد الصهيوني) وتشكيل رؤية عدوانية ضد الوجود العربي والإسلامي. وعليه يمكن الإقرار بتشكيل سياج قوي ومتماسك للعقل الصهيوني في مقابل عجز العقل العربي، حيث استطاع أن يتغذى من اختراق الصهيونية للنماذج الدينية الصحيحة في التراث القرآني والتوراتي، وإعادة صياغة نصوص مقدّسة تخدم الذات اليهودية في صراعها. ونقل المسيري عن شامير تصريحه الشهير أثناء انتفاضة 1987م، التي يعتقد فيه بأن (العملاق الإسرائيلي سيسحق القزم الفلسطيني، وهي صورة مجازية عكس الصورة التي توّد إسرائيل إشاعتها عن نفسها، باعتباره داوود الصغير الذي يُنازل العملاق طالوت فيهِزّمه بمكره ودهائه)<sup>2</sup>.

وقد استطاع المسيري في حفرياتهِ المعرفية والاجتماعية أن يُظهر حقيقة الظاهرة الصهيونية، مفنّداً كل صفات الحضارة والإنسانية في هذا النموذج الاستيطاني، لأنّ (الصهيونية ليست مجرد انحراف عن الحضارة الغربية الحديثة، كما يحلو للبعض القول، وإنما هي إفراز عضوي لهذه الحضارة ولما نسمّيه بالحادثة الداروينية، أي الحادثة التي ترمي إلى تحويل العالم إلى مادة استعمالية تُوظّف لصالح الأقوى في مُقابل الحادثة الإنسانية التي ترمي إلى تحقيق التوازن بين الذات والطبيعة، والتي تُطالب بتكاتف كل أبناء

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 25.

<sup>2</sup> رزان محمود إبراهيم، رحلة عبد الوهاب المسيري، ص 31.

الجنس البشري لإعمار الأرض لصالح البشرية جمعاء بما في ذلك الأجيال القادمة)<sup>1</sup>، وبهذا تكون الصهيونية أخذت على عاتقها عدم تحقيق تتأقّف مع الآخر والنيل من وجوده وحضوره الإنساني والثقافي والجغرافي، لتصل إلى بناء إمبراطورية من الأيديولوجيات المُتداخلة والمُتمدّجة بالعنف والعنصرية.

وتكشف قراءة العقل الصهيوني والغربي الوجه المستور لآلة الكولونيالية في الشرق الأوسط المبتوثة في المشروع الصهيوني، الذي يُظهر عن قرب خصوصية الكيان الإسرائيلي وطبيعته التعاقدية الصّرفة، بما يعنيه هذا من ربط بين العديد من الحقائق السياسية والتاريخية والمعرفية حول المشكلة الصهيونية، التي تظهر في العقل الغربي قبل اليهودي، هذا الأخير استطاع أن يأخذ كل عناصر القوة والثأر والمجابهة ضد الوجود العربي.

وفق هذه القراءة النقدية يصبح اليهودي فاقداً لأي خصوصية حضارية وتاريخية واجتماعية، فاليهودي الحالي (الصهيوني الجديد) جزء من منظومة فكرية تعيش على نمط عُدواني للتخلص من الذات الحضارية في الشرق الإسلامي، وهو ما جعل الذات العربية في صراعها الطويل في حالة انبهار من الرد الإمبريالي والثقافي والأدبي على اليهودي، الذي استطاع عبر شحن رموز متعددة من السيطرة على العقل العربي من أجل تعطيله.

لذلك أراد **المسيري** تخلص الذات العربية من العشوائية والانطباعية في قراءة الظاهرة الصهيونية الحديثة، من أجل تجاوز عقدة التخلف والانبهار بالآخر في منجزاته المعرفية والإبداعية، من أجل فهم الفكر الإمبريالي من داخله وخارجه، حيث تمكّن من تكوين قاعدة فكرية قوية في الوسط النخبوي العربي والإسلامي. ومن هذا المنطلق يمكن الجزم بوجود منهجية فكرية وظّفها **المسيري**، ساهمت في صناعة لحظة تفكير فاصلة للعقل العربي في فضاء الفكر والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وتطوير النماذج الإدراكية والنماذج التفسيرية التي تتجاوز حدود **الوضعية (Positivism)** الضيقة باختزاليتها الكميّة وتجرّيبيتها الشكلانية،

---

<sup>1</sup> عبد اللطيف زكي أبو هاشم، مفهوم الصهيونية عند عبد الوهاب المسيري (دراسة نقدية موسوعة اليهودية والصهيونية نموذجاً)، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور خالد محمد الصافي، جامعة الأزهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، سنة 2013م، غزة، فلسطين، ص 39.

لتصل إلى تخوم النماذج التركيبية ذات القدرة التفسيرية، في ضوء الإحاطة المنهجية الفائقة لـ(التحيّزات) التي يغصُّ بها المشهد أو الظاهرة المراد تحليلها وتفسيرها ومن ثم فهمها<sup>1</sup>.

انطلاقاً من التكتيف الرمزي وتفكيك البنية الذهنية والفكرية للظاهرة الصهيونية، استطاع **المسيري** الخروج من مزلق الأحكام الجاهزة في رؤية الصراع العربي الإسرائيلي، مُدركاً في الوقت ذاته حقيقة كل من اليهودية والصهيونية ونقاط الاتفاق والاختلاف بينهما، وعلاقتهما بالإمبريالية الغربية في صراعها الكوني ضد الذات العربية.

ويرى أن نموذج الصهيوني المعاصر ليس جزءاً من العقيدة اليهودية، وإنما هو تجلٍ إمبريالي للعلمانية الشاملة، فالصهاينة ينزعون القداسة عن كل شيء، ويُلغون تاريخ فلسطين والفلسطينيين ويهود العالم يُوظفونهم، على اعتبار أن الصهيونية (ليست مجرد تبيدٍ عام للإمبريالية الغربية، وإنما هي حركة استيطانية إحلالية تمت في كنف الإمبريالية الغربية وتحت مظلتها، وبدون هذه الإمبريالية ما أمكن وضع الصهيونية موضع التنفيذ)<sup>2</sup>، الذي تحقق في الأرض الفلسطينية بعد أن تمكّنت هذه الحركة من تحقيق التقاف على الوجود العربي وحضوره الديني والتاريخي والاجتماعي.

وتظهر سمات **النموذج الصهيوني** في اشتغاله على المادية ومحو التاريخ واستلاب الذاكرة، والهيمنة المطلقة والنظر إلى هذه الأرض التي تمّ احتلالها أو غيرها، وبالتالي نحن لا نتحدث عن الغرب كنموذج مُهيمن على العالم من خلال مشروع العولمة المتطرفة، فالصراع ليس على منطقة معينة إنّما على نموذج معين يحاول الهيمنة، وهذا النموذج هو الذي يجب مجابهته وتعطيل فعاليته.

<sup>1</sup> عبد اللطيف زكي أبو هاشم، المرجع السابق، ص 43.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 56.

### 2.1.3 صور الخطاب ومقولات العنف:

يعتقد **المسيري** أن البروتوكولات الصهيونية (المؤسسة للعنف والسيطرة) غير يهودية ولا ترتبط بالديانة اليهودية في الأساس، حيث تركز قراءته على تقديم مادة (معرفية فائقة الأهمية، لأنه يُعيد الاعتبار إلى التفكير العلمي حيال المنوعات الخرافية التي تُسمّ الثقافة العربية المعاصرة. إنه محاولة جدّية وعميقة للوقوف ضد ترويج البروتوكولات في الأذهان العربية، لأن من مخاطر هذا الأمر أن تترسخ لدينا فكرة التفوق اليهودي)<sup>1</sup>.

إضافة إلى ذلك يسعى إلى تقسيم الذات اليهودية إلى نماذج مختلفة، ثم يقوم بتحليل صور **الخطاب ومقولات العنف والهيمنة والتسامي**، ويركّب صورها في الأخير تركيباً فيزيائياً دقيقاً، وبعد ذلك يحدّد النموذج المعرفي باعتباره «بنية فكرية تصوّرية يجرّدها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل، فيختار بعضها ثم يُرتّبها ترتيباً خاصاً، أو يُنسّقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض، ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل وتشكّل وحدة مُتماسكة يقال عنها أحياناً عضوية»<sup>2</sup>.

ويتحول النموذج إلى نمط يأخذ شكل خريطة إدراكية يتصوّر صاحبها أنها مُماثلة في تناسقها وترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع<sup>3</sup>، حيث تتحقق قراءة اليهودي عبر تحليل هذه النماذج، التي تؤدي إلى استيعاب الأنا وغموضها الفكري والديني، وتداخلات الهوية واستقطاباتها التي تؤثر في معادلة الصراع مع العربي، ويشير هذا إلى تمكّن اليهود من تشكيل كيان مغاير لأي وجود إنساني، وهو ما تجلّى في نموذجين مهيمنين توصل إليهما الباحث، هما تيارا **الجماعة الوظيفية والحلوية**.

وتقوم فكرة **الجماعة الوظيفية** على العزلة والانغلاق الذاتي، من خلال تطبيق مبدأ (الشعب العضوي المنبوذ)، الذي يساعد اليهودي على الخروج الآمن من أوروبا وتوطينه في الأرض

<sup>1</sup> صقر أبو فخر، قراءات، مجلة الدراسات الفلسطينية، مج 15، ع 59، سنة 2004م، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص 151.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)، ج1، دار الشروق، د.ط، سنة 1999م، القاهرة، مصر، ص 107.

<sup>3</sup> محمّد طيفوري، عبد الوهاب المسيري وتفكيك الصهيونية (1938 - 2008م)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 2012م، بيروت، لبنان، ص 11.

التي تختارها هذه الجماعة (أرض الأجداد الموجودة في فلسطين/كنعان) بما يُناسب تكوينها الديني والاجتماعي، الذي يمثل أساس الصهيونية ومفهومها الحقيقي، باعتبارها قومية يهودية تتحقّق في فلسطين (هناك) وليس في أوروبا (هنا)<sup>1</sup>، وهو إشارة إلى أن الصهيوني يعيش في الغرب ولا ينتمي إلى تركيبته الاجتماعية.

ولتحقيق هذا التوطين تلجأ المؤسسة الصهيونية إلى تطبيق مبادئ الحلولية، وهو ما تمّ في إطار التيار الحلولي اليهودي، إذ حلّ إله اليهود فيهم وفي أرضهم فأصبحوا كيانا مقدّسا وأصبحت أراضيهم أرضا مقدّسة، مما أدى إلى وجود علاقة مساواة بين الخالق من جهة، ومن جهة أخرى الشعب اليهودي والأرض اليهودية<sup>2</sup>.

ويمثل نموذج الحلولية والعلمانية الشاملة المفتاح لكل الحركات والمذاهب الإلحادية، فترفع الحاجز بين المقدّس والمدنّس ونقدّس أشياء غير مقدّسة مثل الكون والطاقة، لأنه لا يمكن وجود علمانية بدون حلولية وبدون إلحاد ونفي للإله، على اعتبار أن الصهيونية الحديثة أيديولوجية حلولية وثنية، وقد وصفها بعض الحاخامات بأنها عقيدة شيطانية.

لذلك يُصبح النموذج تجريدا للواقع الاجتماعي والنفسي للظاهرة الصهيونية، معيدا ترتيب مفاصلها وأجزائها في نسق متماسك ذي قدرة تفسيرية، تفترض وجود مستويين متميزين: في المستوى الأول يتحدّد النموذج كنظرية علمية يفترضها الباحث لتفسير ظاهرة طبيعية وكيفية عملها. بينما يتحدّد النموذج في المستوى الثاني كإطار مرجعي أو كمنظور للنظرية في العلوم الاجتماعية<sup>3</sup>، حيث يساعد هذا الترتيب على تفسير الظاهرة واستيعابها، لنصبح أمام نموذج تفسيري يفكك الآخر وتحركاته المعنوية، التي تماثل العلاقات الموجودة بين العناصر الواقع.

استطاع المسيري أن يقف على الخصائص التي ميّزت الآخر بعد التزامه بالنظام الصوري الرمزي، واستغلال اللغة لبناء منظومة دلالية كثيفة للظاهرة الصهيونية، تجعل اليهودي في موضع قوة وسيطرة على الذات العربية والإسلامية في صراع أساسه الجانب

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، مقدّمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي (جنوره ومساره ومُستقبله)، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، ط1، سنة 2003م، بيروت، دمشق، ص 84.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 85.

<sup>3</sup> عبد اللطيف زكي أبو هاشم، مفهوم الصهيونية عند عبد الوهاب المسيري، ص 79.

الديني وأدواته الفكر والثقافة. ويعد **العنف الإدراكي** أهم خاصية ارتبطت باليهودي الإمبريالي، الذي ترعرع في البيئة الأوروبية حيث سادت الفلسفات النيتشوية الداروينية والرؤية المعرفية الإمبريالية، التي تتخطى الخير والشر، والتي تحوّل العالم والناس بحيث يصبح الآخر مجرد أداة أو شيئاً يستخدم<sup>1</sup>، فالآخر هو جزء من آلية **الحوسلة\*** الممنهجة ضد وجوده التاريخي والاجتماعي.

وفي الوقت ذاته استطاعت حالة العنف نقل الشخصية اليهودية إلى آفاق جديدة في المنظومة العالمية، بحيث أضاف هذا الإدراك وعياً مختلفاً وتحديث معاصر للشخصية اليهودية، باللجوء إلى ممارسة العنف المادي المسلح في إعادة صياغة التاريخ والذات، وذلك بعد أن تم اختراق المقدس في الفترة التي مهّدت للصهيونية، ومن ثم تحريك الأحداث لصالح الدعاية اليهودية والتبشير بقدوم الإسرائيلي إلى الأرض الموعودة، والعمل على تغيير القيم حسب الظروف والملابسات واستبدال الأخلاقي بغير الأخلاقي.

يقول **المسيري**: «إن العنف هنا يصبح الأداة التي يتوسّلُ بها الصهاينة لإعادة صياغة الشخصية اليهودية، فاليهودي في هذا التصور يحتاج إلى ممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه ومن ذاته الطفيلية الهامشية»<sup>2</sup>. وجاء العنف الفكري ضد العربي نتيجة للأدبيات الاستعمارية الغربية، حيث أصبح يُنظرُ إليه باعتباره إنساناً هامشياً غريباً من الأغيار، ولعل المقصد الحقيقي من وراء هذه اللهجة هو تهميش الآخر **(العربي الغائب)**، وتغييب وجوده وكيونته الفكرية والتاريخية والاجتماعية، من أجل الانتصار لمقولة **(اليهودي الخالص)**.

---

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والعنف (من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى)، دار الشروق، ط2، سنة 2002م، القاهرة، مصر، ص 41.

\* **الحوسلة** مصطلح نحتّه **عبد الوهاب المسيري**، ومعناه تحوّل إلى وسيلة (وحذف الياء للسرعة)، وهي تستخدم عندما يتم التعامل مع الإنسان ليس بصفته البشرية، ولكن كأنه مادة استعمالية بعيدة كل البعد عن الخصوصية، أو القداسة، أو أي اعتبارات أخلاقية، مجرد وسيلة لشيء معين فقط، دون مراعاة أبعاد أخرى.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 46.

### 3.1.3 سيكولوجية الذات الصهيونية:

إن مقولة اليهودي الخالص دعائية صهيونية بامتياز، تسعى إلى تشكيل مجال مختلف لهذه الذات وتمييزها عن غيرها في العالم، حيث تفترض هذه الخصوصية (وجود سمات وخصائص ثقافية وعرقية، وتكون هذه السمات ثابتة مقصورة على أعضاء الجماعات اليهودية، تمنحهم خصوصيتهم وتفردهم، وتحدّد سلوكهم أينما كانوا وتُشكّل إطاراً حقيقياً لوجدانهم ولرؤيتهم للكون)<sup>1</sup>، وتظهر الحالة السيكولوجية لهذا الذات مُغرقة في التعالي والأنانية وتُوظّف صفات غير بشرية ترتبط بالذات الإلهية والمقدّس، وهذا ما يجعلها ذاتاً مريضة وغير مستقرة، يمكن استيعابها وفهم تفاصيل حركتها الداخلية والخارجية في مفاصل الصراع مع الذات العربية خاصة توظيف الرموز الدينية المحرّفة، خدمة للوجودية الصهيونية باعتبارها مسوّغات مشروع أصولي إمبريالي متطرّف.

ويمكن النظر إلى هذه الظاهرة باعتبارها غير متطابقة مع الذات اليهودية، وحدادتها غريبة كولونيالية تلغي الوجود الإنساني والثقافي قبل تدميره مادياً، لأن الحضارة الصهيونية وما بعدها فكرة ممسوخة لا مرجع لها، غير قابلة للاستمرار في أفق الصراع العربي الإسرائيلي. يقول المسيري: «إن الحركة الصهيونية ليست حركة قومية تضرب بجذورها في الأرض وتنتشرُ فروعها في السماء، وإنّما هي حركة ليس لها سند في الواقع. ولذا فهي تضرب بجذورها في الهواء، ولا يمكن أن تصلَ إلى الأرض إلا عن طريق العنف الإمبريالي؛ أي أن فكرة الاستعمار الصهيوني مثل فكرة القومية اليهودية تماماً، هي مجرد فكرة لا تملك مقومات الحياة ولكنها بالاعتماد على الإمبريالية عن طريق العمالة لها، تحققتُ بشكل جزئي على أرضنا الفلسطينية»<sup>2</sup>. وبالاعتماد على النقد النفساني التحليلي يمكن التّعرج على انتقاد الرؤية الصهيونية في ادعاءاتها حول الحقوق اليهودية الإلهية والتوراتية المزعومة، التي ألغّت الحقيقة العربية والإسلامية في فلسطين، وهو ما تجلّى في أسطورة الحقوق الأبدية لليهودي الخالص في أرض فلسطين، التي تقترضُ أن هامشية السكّان الأصليين هي شكل

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، التجانس اليهودي والشخصية اليهودي، مقالات مجمّعة في منتديات الوحدة العربية، الرابط الإلكتروني: [www.arab-unity.net](http://www.arab-unity.net)، ص 19.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية (دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة)، ج1، عالم المعرفة، د. ط، سنة 1982م، الكويت، ص 127.

من أشكال الاعتذاريات، تتسمُ بدرجة كبيرة من الغموض واللاأخلاقية، تفوق غموض ولأخلاقية الاعتذاريات العنصرية التقليدية، التي تنسب التفوق للمستغل والتدني الحضاري للمستغل<sup>1</sup>، وتبقى هذه الأحقية مجرد مزاعم دينية وظّفها منظرو الصهيونية لصالح انتشارها في الوجدان العالمي ومختلف أنماطه الخطابية والتواصلية.

إن حداثة الآخر اليهودي فلسفة داروينية غربية، ترفض الروح والأخلاق والإله لصالح المادة والنسبي والعنف والعنصرية، التي قامت على شعار سيكولوجي (الصراع من أجل البقاء والبقاء للأقوى)، وتجلّى في كل أشكال الاستعمار الذي خضعت له الشعوب الجنوبية ذات الامتداد الحضاري والمعرفي، ومن جهة أخرى يُطلق المسيري على هذه النزعة المادية مصطلح النزعة الجينية، مُشيرًا إلى الرغبة في الهروب من عبث الهوية والتركيبة، والتعددية والخصوصية والإنسانية المشتركة، والقيم الإنسانية والأخلاقية العالمية والحدود، والمقدرة على التجاوز حيث يعود الإنسان إلى ما قبل الطفولة الأولى، حينما كان جنينا في سائل بسيط، لا يوجد فيه أي حاجة للتجاوز. إذا لا أبعاد له ولا توجد فيه كليات ولا مُطلقات أو ثوابت، عالم يهبط الإنسان فيه ويستقر في قاعه، لا يوجد فيه زمان أو ثغرات، أو جدل أو حدود أو صراع أو فارق بين المُثير والاستجابة، عالم بلا ذاكرة لا قيمة فيه، ولا قداسة ولا دناسة ولا عدل ولا ظلم، ولا حق ولا حقيقة، عالم من الصيرورة التي تشكّل الثبات الوحيد، عالم من الأيقونات المُكتفية بذاتها ولا تشير إلى إله فهي تجسّد بلا لوغوس، وبلا عقل أو غاية<sup>2</sup>. فانقطعت الصلة بين الإنسان والله عامة، وتم سلب جوهر الإنسان وإرادته وبعثرة أجزائه المتساقطة بفعل مآلات التحديث والمشروع المادي الغربي، ليصبح في النهاية الإنسان اليهودي في حالة تجاذب واغتراب قسري وفشل ثقافي، محاولا في الوقت ذاته أن يسقط مأساته على الذات العربية.

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 145.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، ص 82.

### 2.3 نقد العقل العربي (من مكاشفة الانحطاط إلى مشروع التوبة والانبعاث):

تؤكد قراءة للصراع العربي-الإسرائيلي في مجالاته المختلفة على ظهور طرف غالب وآخر مغلوب، وهذا يعود إلى وجود تراكمات تاريخية واجتماعية ونفسية ومعرفية، تم توظيفها في مشهد الصراع العام، حيث نكون أمام إلزام بحثي ومعرفي يُوجب تعقّب كوامن التفوق والعجز لدى كل طرف، والقيام بتفكيك الذهنية الفكرية للذات العربية واليهودية. وقد ناقش المفكرون العرب هذه القضية بكثير من التحليل والتدقيق، مؤكدين على أن أسباب الهزيمة العربية والإسلامية تعود إلى العقل الفردي والجماعي لهذه الأمة، وتعامله مع الآخر (اليهودي والغربي عامة) وحدائته الكولونيالية ذات التوجه المعرفي والتكنولوجي العنصري. وهذا الأمر جعل العقل العربي يفقد جزءاً من هويته وكيونته التاريخية والإسلامية، فانزاح عن دوره وأصل وجوده، وفي الوقت ذاته تمكّن الآخر من تحقيق حضوره المشهدي الثقافي بقوة، خاصة في التعاطي مع الحضور اليهودي في فلسطين واعتماد المكان الجغرافي نقطة أساسية في الصراع ضد الذات العربية والإسلامية، لأن ضمور العربي وتعطل ملكته الفكرية والعقلية في معاينة آليات التفكير عند الآخر في تشكّله الكولونيالي والعنصري نقاط مهمة وجب التوقف عندها والحديث عنها في مختلف المشاهد الثقافية والأدبية والتاريخية\*.

ونتوقف في هذه الدراسة على مشروعين جديرين بالبحث والتأمل في المجال الفكري والثقافي في اشتغال **محمد عابد الجابري** و**محمد أركون**، حيث استطاع كل باحث أن يفكك أسباب الضعف والرجعية في العقل العربي والإسلامي، ويقدم توصيفا دقيقا لهذا العقل وكيفية الخروج من دوائر الخوف والانتكاس إلى مجابهة فكر الآخر وإعلان مشروع توبة ذهنية للعقلية العربية والإسلامية.

---

\* يقول إيمانويل كانط (Emmanuelle Kant) في إجابته الأولية عن سؤال: ما التنوير؟: «إنه خروج الإنسان من وضع الحجر الذي هو نفسه مسؤول عنه، وهذا الحجر يعني عجز الإنسان عن استعمال عقله من دون وصاية غيره. فالإنسان مسؤول ذاتيا عن هذا الوضع، والسبب في ذلك لا يعود إلى قصور في عقله، ولكن إلى قصور في اتخاذ القرار وإلى افتقاد الشجاعة في استعمال هذا العقل من دون اللجوء إلى الغير (لتجرؤ على المعرفة ولتكن لديك الشجاعة على إعمال عقلك الخاص؛ ذلك هو شعار التنوير)».

عبد الرحيم خالص، عقل الحداثة (بحث في سبل نهضة الفكر العربي والإسلامي المعاصر)، مجلة رؤى إستراتيجية، د.ع، سنة 2015م، المغرب، ص 77.

ولعل الباحث كثيرا ما يستأنس بتجربة **الجابري** في مؤلفاته حول نقد العقل العربي، باعتباره نقدا تفكيكيا واعيا لشروط الانحصار والتخلف، ولذلك وجب الوقوف على معالم هذه الدراسات بجهد ودقة بجزئياتها المختلفة، من أجل قراءة الصراع العربي الإسرائيلي بواقعية وعقلانية، لإظهار المفهوم الخاطيء عند المتلقي العربي في مقارنته للآخر والغرب.

### 1.2.3 التاريخ ومآلات الراهن:

ينطلق الجابري في تدشين مشروعه بتعريف العقل العربي، من خلال تقديمه لمفهومين متمايزين في، وهما (العقل المكوّن/الفاعل والعقل المكوّن/السائد، حيث يشير الأول إلى نشاط فكر الفرد البشري الذي يصوغ المفاهيم، ويقرّر المبادئ، وأما العقل الثاني فهو المتغيّر ولو في حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معيّنة)<sup>1</sup>.

ويمكن الجزم بأن العقل العربي ينتمي إلى النمط الثاني، الذي يرتبط بجماعة ثقافية ما ذات انتماء تاريخي معين. لذلك ينطلق مشروع الجابري من قراءة الماضي بعمق حتى نفهمه، من أجل إصلاح الراهن، بالتركيز على التراث الإسلامي مثل علوم اللغة والنحو والبلاغة وأصول الفقه وعلوم الكلام والفلسفة والتصوّف.

لقد وُلد نقد العقل من أزمة تعرّض لها الفكر العربي وتاريخه الثقافي، ومدى استيعابه للأحداث السائدة حيث التفاعل سلبي، ليصبح هذا التاريخ في مجمله مجرد «اجترار وتكرار وإعادة إنتاج بشكل رديء للتاريخ الثقافي نفسه، الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الإمكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة عندهم. وإذا فنحن مازلنا سُجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وَجّهتهم، مما يجزّنا دون أن نشعُر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعلِ حاضرنا بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي والحاضر معا»<sup>2</sup>.

ويعود سبب التقهقر الثقافي والوجداني إلى النكوصية في استقبال مآلات الراهن العربي وإشكالاته المتداخلة، فإما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونُوصد الأبواب لنعيش تراثنا، رغم أننا نقرّ بصعوبة الجمع بين النموذجين (الحاضر والماضي).

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، سنة 2004م، بيروت، لبنان، ص 15.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، سنة 1990م، بيروت، لبنان،

يمكن الحديث عن أزمة مكانية في وعي الفكر العربي المعاصر، تتعلق بارتداده للماضي السحيق، ما يصعب على الذهنية العربية مواكبة التطور المعرفي والاجتماعي في منظومة الآخر (الغرب)، لأن «تاريخنا الثقافي يرتبط في وعينا بالمكان ربما أكثر من ارتباطه بالزمان، مما يجعل منه تاريخ جزر ثقافية منفصلة بعضها عن بعض في الزمان كانفصالها في المكان. وتتجلى النتيجة بحضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي المعاصر حضوراً لا على التعاقب ولا على التزامن، بل حضوراً لا زمانياً، الأمر الذي يجعل وعينا التاريخي يقوم على التراكم وليس على التعاقب على الفوضى وليس على النظام»<sup>1</sup>.

وتُحيل قضية ارتباط الفكر المعاصر بالأمكنة التراثية على قضية مهمة أوقعت العقل العربي في سبات وتعطيل؛ تتمثل في انقطاع العلاقة بين الفكر والموضوع (الواقع العربي)، حيث يرى هذا العقل موضوعات الحاضر برؤية ماضوية لا تخدم رؤية العصر وروحه. يقول الجابري: «ومن هنا كان الخطاب العربي المعاصر يطرح باسم الواقع العربي قضايا تجد أصلها وفصلها في النموذج/السلف لا في ذلك الواقع، ومن هنا أيضاً كانت المفاهيم الأيديولوجية في الخطاب العربي المعاصر مفاهيم تقوم بوظيفة الترميم والتضليل: إنها تُغطي على النقيض في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يُوظفها؛ الخطاب العربي المعاصر»<sup>2</sup>. هذا الأخير أصبح في مأزق حقيقي جعله عاجزاً عن استيعاب الآخر، وفي المقابل أصبحت الذات العربية عاجزة بسقوطها في فخ الماضوية والآنية، الأمر الذي جعل زمن الفكر العربي ميتاً، لا يمكن له أن يغير من مجريات الوقائع والأحداث التي يعيشها الإنسان العربي، بسبب تراجع لغة الخطاب وانحسار تأثيرها وسطحية أفكاره وسذاجتها أحياناً كثيرة، والسبب على ما يبدو يتمثل في الخطاب الفلسفي في الفكر العربي على وجه التحديد، الذي لم يتردد هو الآخر في إعلان «انتمائه إلى الإشكالية العامة للنهضة، فقد بقي مناقضاً لنفسه لطموحاته ومبررات وجوده. لقد كان ولا يزال يبحث عن أصالة فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري، وعن فلسفة عربية معاصرة في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي. لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب السابقة غياباً وظيفياً، أما في

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 39.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 56.

الخطاب الفلسفي فغيابه مَاهَوِي أيضا، إن ما هو غائب هنا ليس المعقولية بل العقل ذاته، فكيف يمكن إذن لخطاب يهابُ العقل أم يتتكرُّ له أن يُوصل فلسفة أو يُنتج أخرى<sup>1</sup>.  
ولذلك لم يتمكن الخطاب الفلسفي العربي من بناء قاعدة نهضوية في معالجته للقضايا العربية، أو بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير، ويحقق حضورا في الثقافة العالمية.

---

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، سنة 1994م، بيروت، لبنان، ص 197.

### 2.2.3 الخطاب وهيمنة النموذج:

يُرجع الجابري سبب الفشل المعرفي والثقافي لما يسميه بهيمنة النموذج (السلف) على وعي الفكر العربي ونشاطه (أدائه)، لأنه يشلُّ قدراته في مقارنته للوقائع ويصبح العقل هنا غائباً ومعطّلاً، لا يملك مرجعية لغوية أو أسلوبية أو تذكيرية في ظل تصدر العاطفة والحلم للمشهد الثقافي العام. فالخطاب العربي هو خطاب الذاكرة لا خطاب العقل، خطاب لا باسم ذاكرة ذات واعية تملك استقلالها وتتمتع بكامل شخصيتها، بل باسم سلطة مرجعية توظّف الذاكرة وليس العقل، وهذا من الخطورة بمكان.

ذلك أن المفاهيم في هذه الحالة ترتبط لا بالوقائع الذي يتحدث عنه الخطاب، بل بواقع آخر هو الذي يؤسس في الوعي والوجدان النموذج-السلف صاحب السلطة المرجعية الموجهة<sup>1</sup>، وغالبا ما تكون منافية للوقائع وبعيدة عن نطاقه وحدوده الاجتماعية والثقافية والتاريخية. لقد أصبح الفكر العربي مثل النموذج العقلي بلا موضوع واقعي، مُنفصل عن حدود العالم والموضوع تماما، ليصبح خطاب تضمين لا خطاب مضمون، وهذه آفة التصقّت بالفكر العربي منذ تراجع الوجدان العربي في المشرق والأندلس.

ومن خلال هذا السياق يرى الجابري أن الخطاب العربي عندما يوظّف مفاهيم مثل النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والجامعة الإسلامية والوحدة والاشتراكية، أو عندما يتحدث عن العرب والمسلمين أو عن البوليتاريا والبرجوازية والصراع الطبقي. إنما يوظّف عناصر غير محددة الهوية يمكن أن ترتبط فيما بينها بعلاقات تداخل إلى الدرجة التي تجعل بعضها ينوب عن بعض، أو بعلاقات تتافر وتدافع إلى الدرجة التي تجعلها تتحوّل إلى بدائل أو أصداد، ويجعل الخطاب الذي ينتظمها خطاب نقائض<sup>2</sup>.

ولذا يمكن الإقرار بوجود قطيعة واضحة في بنية الخطاب العربي عن المشروع التنويري والنهضوي، حيث أصبح بموجبها غير عقلائي يلتصق بالتيارات اللاعقلانية في الفكر الأوروبي المعاصر. وهو ما يعني لدينا ضرورة إقامة نقد حضاري ومعرفي للخطاب العربي

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 198.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المعاصر، من أجل إبراز عيوبه وحالات ضعفه في أداء العقل العربي الذي يعد المسؤول الأول عن هذه الخطابات، ومن زاوية أخرى يصبح الخطاب العربي بتتويحاته مختلفا في المضامين والأهداف، ويذكر **مصطفى خضر** أن منطق الليبرالي الذي تستهويه المبادئ الأوروبية لا يختلف عن منطق السلفي.

أما المنطق التوفيقي فيحاول أن يجمع بين أحسن ما في النموذج العربي الإسلامي وأحسن ما في النموذج الأوروبي. أما الخطاب النهضوي فهو خطاب توفيقِيّ، متناقض، محكوم بسلف، خطاب وعي مُستلب، بينما يتحوّل الخطاب القومي إلى خطاب في المُمكنات الذهنية ما ورائي، والفكر العربي قبل حرب حزيران لم يكن يُعبّر عن مُتطلبات الواقع بل عن واقع آخر يعيشه العرب في الحلم، فهو خطاب وجدان لا خطاب عقل.

ولا ينجو الخطاب الفلسفي عنده من تهمّة الإخفاق أيضا؛ فهو خطاب يتجاهل القطاع العقلاني في التراث، ويستتجدّ بما فيه من قطاع لاعقلاني، كما يرتبط بأكثر الجوانب لا عقلانية في الفكر الأوروبي المعاصر<sup>1</sup>، حيث أضاع المشروع التنويري العربي وأجهضه، وزاد في التراجع بارتباطه عضويا بالثورة النفطية، فتم طمس حقيقة التحديّ التاريخي الذي كان على المشروع الثقافي العربي أن يتصدى له<sup>2</sup>.

ويُحيل هذا التصريح على ضرورة التأكيد بفشل نموذج السلف ونبرته الخطابية الحداثيّة، حيث يؤكد **سامي أدهم** أن «الحضارة السلفية أصبحت شظايا، فتفتتت وتَهشمت أمام العقل الغربي المتحفّز. بل إن اللغة السلفية شاخّت وشمس الشاعرية القديمة أفلتت، وأصبح الجديد يدقُّ أبواب الجديد، يدقُّ أبواب الشرق بأسره مُنذرا متوعداً ومُشفقا على أمجاد غابرة وحضارة سالفة»<sup>3</sup>. وفي إطار الحديث عن فشل العقل العربي وخطابه، تبرز مقارنة هذا التخلف بطرح ثنائية **العقل الفاعل والعقل المنفعل**<sup>4</sup>، التي تتبدى في سيطرة العقل المُجتمعي على

<sup>1</sup> مصطفى خضر، النقد والخطاب (محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د.ط، سنة 2001م، دمشق، سوريا، ص 43.

<sup>2</sup> مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، منشورات مركز الإنماء القومي، د.ط، سنة 1990م، بيروت، لبنان، ص 14.

<sup>3</sup> مصطفى خضر، المرجع نفسه، ص 21.

<sup>4</sup> علاء الدين الأعرجي، أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل (بحث في تشريح العقل المجتمعي العربي الممزق بين سطوة الماضي وضرورات الحاضر)، مطبوعات إي كتب، ط5، سنة 2015م، لندن، بريطانيا، ص 133.

جوانب الحياة الفكرية والثقافية، لتتحول المبادرة هنا إلى صالح العقل المُنفعل، فيتوقف العقل الفاعل عن أداء عمله، وتتلاشى ملكأته الإبداعية والاستكشافية لصالح التحول نحو الاتباعية والتقليد.

انتقد **الجابري** رؤية المثقف الحداثي لأزمته الثقافية، ومحاولته الخروج منها بسقوط الآخر واضمحلاله، ما يعني صعود الشرق وتخلي الخطاب عن شروطه المنطقية بتخليه عن التساؤل والتعليل في ذاته.

وقدم **زهير توفيق** رؤية **الجابري** حول عجز المشروع النهضوي العربي على الاستمرار ومجابهة المشروع الغربي، في طرحه لمجموعة من النقاط الدقيقة التي تختصر هذا الفشل الفكري والخطابي، ومن ذلك حديثه عن مظاهر الخلل والفشل والتناقض، وإدراك **الجابري** في مُراوحة الخطاب العربي بين نموذجين متناقضين، والاعتماد على المقارنة والمفارقة، وعدم الالتفات إلى الواقع القائم، وتظهر تناقضات الخطاب العربي بتتويحاته المختلفة في هذه النقاط<sup>1</sup>:

- وقوع الخطاب السياسي العربي في فخ الثنائيات الضدية (إما كذا أو كذا).
- وقوع الخطاب القومي في التناقض من خلال ترتيب قضاياها في عالم الإمكان (ممكنات ذهنية وليس وقائع ملموسة)، وتحول الخطاب إلى خطاب نقائض.
- فشل الخطاب الفلسفي في تحقيق العقلانية بسبب فقدانه العقلانية على مستوى ما هو وظيفي.

• غياب العقلانية والعقل عن مجمل الخطاب.

أما على صعيد المضمون والاتجاهات، فيبدو الفكر الفلسفي المعاصر منشغلا بقراءات فكر الآخر (الفلسفة الغربية تحديدا) أو التراث الإسلامي، وكأنه يُعيد ويستعيد نفسه من العصر الوسيط، حيث انشغل فلاسفة الإسلام بقراءة الفلسفة اليونانية التي كانت المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية، وأما مضمونها الأيديولوجي فكان الصراعات المذهبية

<sup>1</sup> زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري، مجلة فيلادلفيا الثقافية، د.ت، الأردن، ص 26.

والسياسية في ذلك العصر<sup>1</sup>، مظهرًا في الأسباب العميقة لفشل الخطاب العربي، التي تتمظهر في هذه النقاط<sup>2</sup>:

- اعتماد الخطاب على نموذج سلفي جاهز للقياس عليه، وهو نموذج التراث الإسلامي أو النموذج الليبرالي في الفكر الغربي.
- الاعتماد على الممكنات الذهنية، وليس على المُعطيات الواقعية في التحليل والتركيب.
- الاعتماد على الذاكرة لاسترجاع القديم، وليس على العقل النقدي.
- تحوّل الخطاب الفكري من خطاب عقل وعقلانية على خطاب ذاكرة وتذكير.
- تحوّل الخطاب العربي إلى خطاب تضمين وليس خطاب مضمون ثري بمحتوى أصيل، والاعتماد على الأيديولوجيا والإنشاء اللفظي، بسبب فقر المضمون المعرفي وتناقص المرجعيات المؤسسة للفكر العربي في مشاريعه الكبرى، والاعتماد على آلية القياس الفقهي للوصول إلى التوفيق بين المتناقضات (الأصل والفرع)، دون مراعاة الشروط المنطقية للقياس أي القياس مع الفارق\*.

---

<sup>1</sup> زهير توفيق، المرجع السابق، ص 26.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 26 - 27.

\* يقول الجابري: «لم يستطع الخطاب النهضوي العربي طوال المائة سنة الماضية إعطاء مضمون واضح ومحدد ولو مؤقتًا لمشروع النهضة التي يبشّر بها. لذلك بقي هذا الخطاب يستقي تحدياته للنهضة العربية المنشودة، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من الإحساس بالفارق، إحساس الوعي العربي بالمسافة الواسعة والهوة العميقة بين واقع السقوط أو الانحطاط في الحياة العربية المعاصرة، وواقع التقدّم وأطراده في عالم الآخر العالم الأوروبي».

محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 196.

يطرح الجابري بُعداً آخر لأزمات الفكر العربي، والتي تتمثل في الطابع الإشكالي بين القضية ونقيضها، مثل النهضة التي تنتظم في الخطاب العربي المعاصر في علاقة تلازم مع مقولة سقوط الآخر، وكذلك الشأن بالنسبة لمقولة الأصالة، التي لا تجد مكانها في الخطاب إلا من خلال العلاقة التي تشدها إلى مقولة المعاصرة والعكس صحيح أيضاً، حيث انعكست هذه الموازنة على الخطاب الذي يعرضها ويناقشها، لأنه انعكاس للمضمون الفكري العربي، فأخفق هو الآخر في إخفاء تناقضاته وإضفاء ما يلزم من المعقولية على نفسه، أو فشله في تبرير نفسه كخطاب يرى الحلم النهضوي أو الوحدوي الاشتراكي، من خلال الشروط التي ترجّح إمكانية تحقيقه<sup>1</sup>.

لذلك تبقى الأنا في بحثٍ دؤوبٍ عن سيرورتها التاريخية في ظلّ انتقاء الآخر واضمحلاله الثقافي والاجتماعي والمعرفي، وهو في واقع الصراع العربي-الغربي مقبول إلى حد بعيد، رغم أن الجابري يضيف شرطاً آخر من أجل قيام المشروع النهضوي بشكل حقيقي ومقنع، وهو الحضور الواعي للأنا، أي حضورها كذات لها تاريخ، ذات لها فريديتها وتناقضاتها الخاصة المتميزة. وعلى إثر يسوق الجابري فشل الخطاب العربي الماضوي، من خلال تجربة السقوط في فلسطين (جغرافيا الصراع العربي الإسرائيلي)، حيث يُطلق على هذا الفشل مصطلح الكارثة من منطلق رفض الهزيمة، بوضع المُمكن العربي مقابل الواقع الإسرائيلي انطلاقاً من رغبة صريحة هي في الأساس مضمرة وغير مصرّح بها في بنية الخطاب العربي، وهو ما يجعل قضية فلسطين في حالة ضياع مثل الفكر العربي، ولا يمكن التأسيس لاسترجاعها. لتصبح فلسطين مجرد إمكانية من إمكانيات الذات العربية الضائعة وليست واقعا صريحا، ولا يمكن أن تتحقّق إلا إذا تحقّقت الإمكانية الأولى وهي الصعود بالعقل العربي.

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 195 - 196.

### 3.2.3 النقد الحضاري واستعادة الذات:

إن نقد الآخر في فلسفة الاختلاف شرط لوعي الذات بنفسها هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر أيًا كان هذا الآخر.

ويوافق في هذا الطرح قراءة غرامشي، وتأكيد على أنه لا يمكن للإنسان أن يكون له تصوّر مُنسجم نقدي للعالم، إذا لم يكن واعيًا بتاريخيته ولمرحلة التطور التي يمثّلها واقعه التاريخي، وإذا لم يكن على وعي كذلك بتناقض تصوّره ذاك مع تصورات أخرى أو مع عناصر من تصورات أخرى. إن التصرّو الذي يبيّن الشخص لنفسه عن العالم يُجيب على مسائل معينة يطرحها الواقع، مسائل محددة تمام التحديد، فريدة في وجودها وأصيلة.

وإذن فكيف يمكن التفكير في الحاضر، أي في الواقع المُحدّد بهذا الشكل، بأفكار وُضعت لمشاكل ماضٍ، هو في الغالب بعيد عنا أو تم تجاوزه؟

وإذا فعلنا ذلك أصبنا بخللٍ في التوازن النفسي، فكُنّا غير عَصريين في عصرنا نفسه، كُنّا مُستحاثاتٍ لا مَوجوداتٍ حية معاصرة، أو كُنّا على الأقل مُخضرمين بصورة مُستهجنة.

وقد يحدث فعلا أن بعض الفئات الاجتماعية تعبّر عن أرقى المظاهر الحديثة في أمور، في حين تعبّر عن التخلف عن موقعها الاجتماعي في أمور أخرى، عاجزة هكذا عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام، وأيضا إن نقطة انطلاق الممارسة المُحكّمة للنقد هي وعي الذات على حقيقتها (اعرف نفسك)، من حيث أنك حصيلة سيرورة تاريخية ظلّت سارية حتى اللحظة الراهنة، سيرورة تركت فيك آثارا لا حصر لها دون أن تترك سجلا يُحصيها، ولذلك كان من الضروري الأکید البدء بكتابة هذا السجل<sup>1</sup>.

وينجم عن هذا الأمر بداية عصر جديد للذات العربية، التي تصبح في معزل عن الانشقاق والتشرذم المعنوي والمادي، وتتحوّل إلى تقديم مقاربة واعية للآخر من أجل احتوائه وتجاوزه في الأخير. إذن فالمطلوب هو ضرورة القيام بثورة تُحقّق بها لهذه الذات الضاربة بجذورها في التاريخ منذ الجاهلية إلى الآن في تفكير ومخيال وشعور الإنسان العربي المسلم، وهو ما أسماه غرامشي الاستقلال التاريخي التام؛ أي (التعامل مع الفكر العالمي ومع التراث تعاملًا تحليليًا ونقديًا قبل أن يتم تفكيكه بغية إعادة بنائه، بحسب المعطيات والمستجدات المعاصرة،

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 206.

وتكون الذات العربية الإسلامية خلاله هي المالكة لزمّام أمرها من دون تدخل الأغيار، كيفما كان نوع تدخلهم<sup>1</sup>. ويصرّ الجابري في البحث عن بقايا الذات العربية وأسباب التخلف الثقافي، من خلال طرحه لهذا السؤال: (لماذا تأخرنا؟ نحن العرب، نحن المسلمين، نحن أبناء الشرق. وتقدّم غيرنا؟ الغرب، أوروبا المسيحية).

يقول شاكر مصطفى: «هذا السؤال المصيري النازف كالجرح في ضمير كل عربي مُلتزم، إذا كان ما يزال يأخذ يوماً بعد يوم أبعاداً مأساوية متزايدة (...) لم يصل أي إقليم عربي طليعي إلى شيء بعد. مأساوية السؤال إنما تتبع من احتمالات الأجوبة عليه: فهل وصلت الأمة حقاً مرحلة الشيخوخة، فهي إلى الإدبار والعقم الحضاري؟ أو أضاعت الطريق؟ وأنى الطريق؟ أم ثمة من الأمراض المعقّدة في تكوينها العام ما يشلّ المفاصل أن تسير السير الذي يقتضيه إيقاع العصر؟ تلك هي المسألة»<sup>2</sup>.

يقول عبد الرحيم خالص: «كيف يُمكننا تحقيق استقلالنا الذاتي والفكري من دون الانفصال عن الآخر وعن التراث؟ كيف يُمكن تحرير الحاضر العربي والإسلامي من عقّال الماضي (الفتنة الكبرى) على حدّ تعبير طه حسين؟ ومن ثمّ تحرير عَطّالته الذاتية المستطيلة عبر مدار القرون؟ ورسم حلقة رابطة بين العربي اليوم والعربي بالأمس؟»<sup>3</sup>. ويمكن الخروج من معضلة فشل العقل العربي بإقامة نوع من النقد الحضاري للذات الذي يناهض أيديولوجية الفكر الثوري القديم (نموذج السلف) وغيبيات الفكر الأصولي النامي، من أجل رفع مستوى أداء العقل العربي في ظلّ حداثة غربية ضاغطة على الذات الشرقية. ويتطلب مشروع النقد الجذري إجراء تغيير أساسي في الفكر المُسيطر والموضوعات والأشكال التي يتناولها، وتتمثل في مكاشفة الحداثة وقضايا المرأة العربية والحركات الاجتماعية الجديدة لاستعادة الهوية الضائعة والروح الثقافية والاجتماعية للفرد العربي.

ويقدّم مصطفى خضر في المجال ذاته طرحاً توافقياً يصفه بالنقد الحضاري، مُرتبطاً بنقد الذات العربية أو نقد الأمة، حيث يرى أنه قد يكون من مُدخّلاته نقد الأيديولوجيات القومية العربية والأيديولوجيات الماركسية الشائعة، بالإضافة إلى نقد الأيديولوجيات الدينية، أو

<sup>1</sup> عبد الرحيم خالص، عقل الحداثة، ص 70.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 131 - 132.

<sup>3</sup> عبد الرحيم خالص، المرجع نفسه، ص 65.

بالارتباط معها، وهو نقد ينتمي إلى نقد المجتمع ونقد الواقع على هذا النحو أو ذلك، وقد يكون نقد العقل العربي أو الإسلامي أو العربي الإسلامي مَدخلاً إلى نقد الذات أو نقد الأمة أيضاً<sup>1</sup>. وهذا النقد موجه في الأساس للمثقف العربي، الذي يعيش أزمة في التفكير واللغة والمنهج، «سواء في نظر نفسه أو في نظر غيره، إنه لم يعد يثقُ بقدرته على تنوير العقول والتأثير في الرأي العام، أو بكونه صاحب عقيدة صلبة قادرة على قيادة الناس لتثوير المجتمع وتغيير العالم»<sup>2</sup>. ليصبح في المحصلة المثقف العربي سلبياً عاجزاً، لا يملك القدرة على صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماعي والتأثير في المجتمع والتاريخ والثقافة. ومن جهة موازية يقدّم علي حرب توصيفاً لحقيقة النقد الحضاري الذاتي، يؤكد فيه أن النقد المُنتج والفعال، أي النقد الذي يُضاعف إمكانية الفهم ويُؤدّد مزيداً من الفاعلية، والذي يستبعده المثقف حتى الآن هو نقد الكوجيتو، هذه العلاقة المركّبة بين الذات والفكر والحقيقة، «إنه نقد تَمَرُّكُزُ المثقف حول ذاته من أجل تعرية العلاقة التي يُقيمها مع أفكاره ومفاهيمه. فالمثقفون هم ضحايا أفكارهم أو أنماطهم في التفكير، هذه هي المناطق الخفية التي ينبغي أن تخضع للنقد والتحليل، وإلا بقيت المُساجلات حول حرية التعبير وحق الاختلاف وحقوق الإنسان على هامش المجتمع، ولا تعني الرأي العام بشيء. بكلام آخر: من غير نقد جذري يطال نمط وجود المثقف بالذات، سيكون الكلام أشبه بطواحين الهواء، أي لن يكون بمثابة جهد تنويري حقيقي، تتولّد عنه إمكانيات أقوى وأوسع للقول والعمل، للتواصل والتبادل، فحرية التفكير والتعبير تُمارس بقدر ما تتشكل فضاءات تتيح للفكر أن يتحرّر من أوهامه أو يخترق حُجُبهُ الكثيفة»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> مصطفى خضر، النقد والخطاب، ص 43.

<sup>2</sup> علي حرب، أو هام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2004م، الدار البيضاء-بيروت، ص 41.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 44.

يُصبح المثقفون الواعون ضرورة ملحة في الواقع العربي المسحوق، ويتحوّلون كما يرى جوليان بندا إلى أصحاب حسّ أخلاقي، يشكّلون ضمير البشرية أو كما يصفهم غرامشي بالمثقفين العضويين، الذين يُشاركون في المجتمع بنشاط من أجل تغيير الآراء والأدوار في المجتمع بدنامية مستمرة ومتواترة على الدوام<sup>1</sup>. وهذا النمط من المثقف هو الذي يجب أن يسود في المجتمع العربي، وأن يُعملَ عقله في مواجهة الآخر الغربي واليهودي برؤية حدائثة لا تتصل عن الأصل، من أجل تجاوز أزمت السقوط والانحلال، والبحث عن بناء ذات جديدة غير خاضعة لتتميطات ثقافية أو معرفية تنفصل عن هويتها وانتمائها، ذات تبتعد عن كلّ ما يُغلق الفكر ويُحاصر الوعي.

ويؤكد أدونيس في الحالة العربية أن موت الثقافة هي موت المثقف والعكس صحيح أيضاً، وهو ما يُدخل الجميع فيما يدعوه بالموت الإبداعي، لأن هذه الثقافة تتمثّل إما في فكر ركامي تكراري هامشي تُنتجه الجامعات العربية، وإما في فكر تبسيطي تسطيحي يُنتجه الإعلام العربي، وفي كل هذا هناك شبه غياب كامل للفكر الخلاق الذي يحتضن الحدائثة بكل أنواعها، حيث قاد تراجع الفكر والثقافة العربيين إلى تراجع خطير للغة الناطقة بهما والمعبرة عنهما، والسبب يعود إلى العقل العربي العاجز الذي أدى إلى عدم مواكبة العربية للتقدم الحضاري والاجتماعي النهضوي\*.

---

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، صور المثقف (محاضرات ريث سنة 1993م)، دار النهار للنشر، د.ط، سنة 1996م، بيروت، لبنان، ص 22.

\* يقول أدونيس: «لهذا كانت لغتنا مُتخلفة على جميع المستويات؛ إنها لغة بيانية، صناعية، زخرفية، والمجتمع هنا يستهلك اللفظة كمتعة فردية، أي كما يستهلك السلعة. هكذا فقدت اللغة حيوية الإبداع وحرارة الحياة. تحوّلت إلى ما يشبه الركام، لهذا أخذت تُناقض العمل، إنها تمجّد لحظة الكلام لا لحظة العمل، لحظة الاستهلاك لا لحظة الإنتاج».

أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، ط 2، سنة 1978م، بيروت، لبنان، ص 129.

### 4.2.3 التراث والترقيع الأيديولوجي:

يعد محمد أركون من أصحاب المشاريع الفكرية الجديّة، التي حاول من خلالها مساءلة تاريخ العقل العربي الإسلامي، من أجل الوصول إلى عمق تفكيره وطرق تفاعله مع مستوى تفكير الآخر، ويسعى من خلال مشروعه إلى تشخيص النقائص التي تتواجد على مستوى البحث في مشاكل العقل العربي، ومن ثمّ توظيف قراءة نقدية للتراث العربي والديني (القرآن) بعيدا عما يعطلّ أداء العقل في فهم قيم الموروث.

ويرى أركون أن العقل السياسي والعقل الديني كثيرا ما يستسلمان للترقيع الأيديولوجي، بل إن العقل الفلسفي والعقل العلمي يساعدهما على ذلك أيضا، وهو ما يحاصر العقل النقدي في دائرة ضيقة ويُشغله بتفحص ما حصل سابقا ويضعه أمام الأمر الواقع لكي يقوم بعملية النقد والغربة بعد فوات الأوان<sup>1</sup>.

وتحليل هذه القراءة على تحجّر تراثي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، جزاء تراكمات الفشل والتقهقر وعدم الفعالية، خاصة بعد تراجع الذات العربية خاصة بعد دخولها في صراع عقدي مع الآخر الغربي إعادة تقييم نقدي شامل يطال الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية معا، حيث يمسّ القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي، كما يمسّ عصر الازدهار العلمي والحضاري والعقلاني، وهو ما يُعرف بالعصر الكلاسيكي، إضافة إلى أنه يطال عصر الانحطاط ويُقصد به العصر السكولائي، عصر الاجتزار والتكرار<sup>2</sup>.

ويصف أركون مشروعه في قوله: «إنّ مشروعني في نقد العقل الإسلامي يتميّز عن كل ما عداه في يَخصُّ هذه النقطة الأخيرة. فأنا أهدفُ إلى نقده بطريقة تاريخية وليس بطريقة تأملية تجريدية سكولاستيكية. إن مشروعني هنا ينخرط ابستمولوجيا في العمق بل وفي عمق العمق، ويختلف بالتالي عن كل مشاريع تاريخ الفكر التي لا تشمل هذه النقطة الأخيرة»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، سنة 2001م، بيروت، لبنان، ص 25 - 26.

<sup>2</sup> محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، د.ط، سنة 1998م، بيروت، لبنان، ص 283.

<sup>3</sup> محمد ضريف، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، الحوار المتمدن، ع 2546، منشور بتاريخ: 2009/02/03م، : http .www.ahewar.org

لذلك وجب على الفكر الإسلامي أن يتحوّل من الانغلاق إلى الانفتاح وتوظيف النقد العميق، بدلا من اللجوء إلى الأصولية والرجعية التقليدية.

ويقدّم في هذا الشأن ملاحظة مهمة حول التأخر الكبير الذي يعانيه الفكر الإسلامي والعربي المعاصر، الذي يقوم مفكرو أوروبا بنقد العقلانية الكلاسيكية (الكانطية والهيغلية)، ويفتتحون عقلانية نقدية حديثة، تكشف حقيقة التخلف العربي التي تحاصرنا جميعا في الفترة المعاصرة، حيث نجد أنفسنا ونحن نُعاني من تفاوت تاريخي مع الغرب لا يقلُّ عن مائتي سنة من حيث الزمن، وهذه هي أحد أسباب الأزمة والتخبُّط العشوائي الذي نعاني منه.

فإنّ المجتمعات الأوروبية الحديثة تتميّز بالتاريخية الشديدة، أي بالتغيّر والحركة المستمرة، هذا في حين أن المجتمعات الإسلامية والعربية تتميّز بالثبات الأبدي والدهري، ولذلك فهي تعتقد أن المعنى مُعطى مرة واحدة وإلى الأبد إنه لا يحول ولا يزول<sup>1</sup>.

بهذا التحجّر الفكري للجهاز المفاهيمي والاجتماعي للذات العربية، جعلها تقع في الأسر الثقافي، ولا تجاري المنجز الفكري الغربي من جهة، وتعجز في الوقت ذاته عن المقاومة والمجابهة من جهة ثانية.

ويتجه أركون بهذا الجهد إلى تفكيك العقل العربي الإسلامي في لحظة تاريخية معينة، تقوم على منهجية علمية محكمة تتوسلّ العديد من العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية واللغوية وعلم النفس التاريخي، والتي تُعرفُ بالإسلاميات التطبيقية، ويعني بها ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومن وجهة نظر ابستمولوجية، فإنّ الإسلاميات التطبيقية تعلمُ بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج برئ، إنها في كلّ مساراتها تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنّب أي اختزال للمادة المدروسة<sup>2</sup>.

وتسعى الإسلاميات التطبيقية إلى نقد العقل الإسلامي باعتباره عقلا دوغمائيا، يتواجد داخل السياج الدوغمائي المغلق الذي يتكوّن في الأساس من العقائد الإيمانية الخاصة بكل دين، والتي أُبقيتُ بمنأى عن كل تفحص نقدي أو علمي، بسبب الرفض من قبل المؤمنين التقليديين، وهذا الرفض يأتي من اعتقاد المؤمن التقليدي بأن تراثه مقدّس ويعلو على

<sup>1</sup> محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم الصالح، دار الساقي، ط1، سنة 1991م، بيروت، لبنان، هامش الصفحة 96.

<sup>2</sup> محمد ضريف، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون.

التاريخية<sup>1</sup>، لأن اعتقاد الفرد بنزع الصبغة التاريخية عن التراث والمُعتقد الديني تحقيق لنوع من التوازن بين الماضي والحاضر الثقافي والاجتماعي والفكري.

ويشير **محمد الفجاري** إلى أن مشروع أركون في نقد العقل الديني بهذه الصيغة، محاولة لإعادة قراءة الموروث الديني بمختلف تجلياته، من خلال تفكيك **الأسيجة الدوغمائية** التي وضعها الفاعلون الاجتماعيون المنتسبون إلى الإسلام ودعاة الحداثة والعقلانية المتطرّفة، فالإسلاميات التطبيقية نقد للعقل الإسلامي المُنغلق المبنيّ على محرّمات وممنوعات تجعل من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه أنظمة مؤسسة للعقائد الإيمانية الخاصة باتباع كلّ دين، وللتفكير في اللامفكر فيه وجب تفحص النصوص والخطابات؛ التي قدّم فيها العقل الديني والحفر في مطاويها، وتجاوز الطبقات المترسّبة على بنيانها، وتميّز خطاب النصّ (القرآن) من خطاب حراس الإيمان والأوصياء عليه<sup>2</sup>.

ويتجّه أركون إلى نقد الطريقة التي يشتغل بها العقل الإسلامي، حيث لاحظ وجود خلط بين مفاهيم متباعدة مثل الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعد ذلك بعملية دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد تيبولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من الله ووحدانيتها معنويًا، هذا المعنى الواضح والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله<sup>3</sup>.

يعتمد أركون في دراسته التاريخية والنقدية على المنهجية الحفرية الأركيولوجية، التي تبحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى، وتتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله، لأننا نستطيع العودة إلى الوراء شيئاً فشيئاً انطلاقاً من لحظة **الخميني** والإخوان المسلمين، ثم الإصلاحيين السلفيين في القرن التاسع عشر ثم الحركة الوهابية ثم كبار المفكرين الإصلاحيين **كابن تيمية والغزالي والشافعي وجعفر**

<sup>1</sup> محمد ضريف، المرجع السابق.

<sup>2</sup> محمد إدريس، الإسلام وسلطة الفاعلين الاجتماعيين (قراءة في بعض أسس مشروع إعادة بناء العقل الإسلامي وحدوده، بحث أُعيد نشره في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017/10/30م، ص 4 - 5. ضمن مشروع تجديد الفكر الإسلامي (مقاربة نقدية 1)، محاولات تجديد الفكر الإسلامي مقاربة نقدية، تقديم بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أكتوبر 2014م، الرابط الإلكتروني: <http://www.momimoun.com>.

<sup>3</sup> محمد ضريف، المرجع نفسه.

الصادق والحسن البصري. أما الهدف من هذه العودة هو الوصول إلى البنية العميقة المُشكّلة والموجّهة للفكر الإسلامي، ومعرفة المبادئ التي تأسّس عليها العقل الإسلامي في السابق، والتي لا يزال يرتكز عليها الخطاب الإسلامي المعاصر<sup>1</sup>، الذي يظهر في تأسيس خطاب مُؤنّس للفكر العربي الديني، وجعل العقل العربي عقلاً مُنبعثاً ومَرناً، يتفاعل مع الأوضاع التي يفرضها التاريخ والواقع، أي تجديد الرؤية الدينية وتجاوز مقولات التبديع (البدعة) التي تجعل الفكر الديني مكتملاً في الماضي فقط.

---

<sup>1</sup> محمد ضريف، المرجع السابق.

### 5.2.3 مراحل تشكّل المعرفة بين الجهل المقدّس والتأمّل العقلي:

يقدم أركون قراءته لتأخر العقل الإسلامي أو كما يُسميه بالجهل المقدّس، من خلال تفكيكه إلى مراحل تاريخية معلومة، للوصول إلى تقييم شامل للموروث الإسلامي منذ الوحي وحتى اليوم، ويقع هذا العقل في أربعة مراحل، أشار إليها في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني"، وهي:

- مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي.
- مرحلة العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري).
- مرحلة العصر السكولاستيكي التكراري الاجتراري (عصر الانحطاط).
- مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر.

فالمتتبع للبحث الأركوني يجد أنه يقوم بتحديد مفهوم العقل الإسلامي من منظور ديني محض، مرتبط بتفكير علماء الحديث والفقهاء الذي يربط العقل بالأصل القرآني أو الإلهي، أي منذ ظهور رسالة الشافعي في علم أصول الفقه، بالاستناد إلى السيادة الإلهية العليا والسنة النبوية في الإجراءات البشرية.

لنجد أركون يؤكد في هذه اللحظة التاريخية أن العقل الإسلامي لم يكتفِ الكلاسيكي بعلم أصول الفقه من أجل تأكيد فعاليته وفرض ديمومته في مواجهة العقول المنافسة أو المعادية، التي ظهرت في نفس الوقت الذي راح يخوض فيه معاركه الأساسية، ولكنه استند أيضا إلى الخطاب التاريخي والخطاب الثيولوجي (الديني)، عن طريق الإكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة، وعن طريق ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يُظهرها أو يُبديها في كلامه الفكري التأملي كل ناطق أو مؤلّف، يمثّل عضوا مُنخرطا في تاريخ محدّد، وأخيرا عن طريق الانتفاضات والحُدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فردية من نوعها كخطاب السيرة النبوية<sup>1</sup>، أي أن هناك قراءة اسقاطية للقرآن الكريم مثلما يفعل المعاصرون اليوم بتضمين القرآن لنظريات العلم الجديدة،

<sup>1</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط1، سنة 1986م، بيروت، لبنان، ص

على عكس ما كان معمولاً به في القرن السابع للميلاد، بتطبيق قراءة تزامنية تجمع القرآن بالبيئة الثقافية والاجتماعية.

وعليه يجزم أركون أن العقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي (أي يردُّ على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم)، إنه عقل جياش يَغلي كما الحياة، وليس أبداً عقلاً بارداً تأملياً أو استدلالياً برهانياً على طريقة الخطاب الفلسفي مثلاً<sup>1</sup>.

وجاءت المرحلة الثانية في العقل الإسلامي بصبغة عقلانية بالنقاء العقل العربي الإسلامي بالعقل الفلسفي والعقل الإغريقي، بسبب الترجمة وتداخل الأجناس والثقافات في تلك المرحلة (150هـ/450م-767م/1058م)، التي غيّرت من طبيعة الإنسان العربي وطباعه ونمطية تفكيره وبنيته النفسية والثقافية والروحية عامة، ما أدى إلى ظهور الفكر المُعتزلي وعدد من الشخصيات الفلسفية والعقلانية العميقة؛ مثل الفارابي والجاحظ والكندي والرازي والتوحيدي وابن رشد وابن سينا وابن مسكويه.

ويستدل أركون على ضياع العقلانية خلال العصر الذهبي بمحاربة المُتتورين العرب والمسلمين في هذه الفترة (التي تُشبه الواقع العربي بتقلباته حضور الآخر في الوقت ذاته)، حيث يقول عن الجاحظ مثلاً: «ويمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى رفيع لدى شخصية غنية جداً كالجاحظ مثلاً، ولا نرتكب أي مغالطة تاريخية إذا قلنا بأنه يُشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغمائية أو الخرافية بأسلوب ساخر مسرحي، رائع بمقياس عصره وإمكانياته»<sup>2</sup>. ويظهر أثر التضييق المعرفي-الغوغائي على أداء العقل العربي في استيعاب الوقائع التاريخية والفكرية والدينية، حيث ضاعت الذات العربية في ما يدعوه أركون بتحوّل المعتزلة إلى أيديولوجيا النظام في زمن المأمون، وتصادم الفكر التقليدي الرجعي بالفكر الاجتهادي التقدّمي وقتذاك، لأن «الاجتهاد مرتبط بمرحلة السلطة المركزية وازدهار الخلافة العربية-الإسلامية في بغداد. وأما هيمنة التقليد فقد تراكمت مع تفكك السلطة المركزية وتشكّل الإمارات المتنافسة والدخول فيما يُدعى بعصر الانحطاط»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 284.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 286.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 287.

وعلى إثر ذلك فَقَدَ العقل العربي الإسلامي خلال مرحلة الخليفة المتوكل (234 هـ/848م) تلك الفسحة الواسعة، فتوقف عن الاشتغال والمناظرات الفلسفية الرحبة، فتم ضرب العقل بسياج دوغمائي (Eloture Dogmatic)<sup>1</sup>.

وجاءت المرحلة السكولاستيكية (1058هـ/1880م) عائقاً أمام الانفتاح على العودة لعصر الإسلام الكلاسيكي الأول (العصر العقلاني) والحضارة الأوروبية، لأننا «مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة؛ جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوروبية»<sup>2</sup>.

ويعود السبب في هذا إلى طبيعة العقل العربي في هذه الفترة، حيث أصبح عقلاً مذهبياً ومتمحزباً، لا يوظف التفكير الفلسفي والعقلاني خاصة بعد محاربة الفكر المعتزلي في عهد الدولة السلجوقية في القرن الحادي عشر للميلاد، وتأسيس التعليم التقليدي الذي يقصي المنطق والعقلانية، مثلما يحدث في تعامل العقل الإسلامي اليوم مع التوظيف الصهيوني للجانب الديني والعقدي في الصراع على الأرض المقدسة، أين توقف أداء العقل العربي في تفكيك هذه المنظومة وادعاءاتها.

وتميّزت مرحلة النهضة في نهاية القرن التاسع عشر بالعديد من المحاولات لاستدراك الضعف والانحطاط الذي يرى فيه العقل العربي وقتذاك أن مصدره الاستعمار الأوروبي، وهو الذي يعارضه أركون بشدة ويجعل هذا التوجه هو السبب الحقيقي في مواكبة التطور الحضاري العالمي على جميع المستويات، وحلّ العقل النضالي محل العقل الليبرالي (أيدولوجيا الكفاح)<sup>3</sup>، ليتحوّل هذا العقل إلى منتج دوغمائي يُصادم العقل النقدي (المنبثق)، الذي يتجاوز مُنجزات الحداثة الغربية ويتعاطى معها بمنطق التفكيك والتحليل.

ويمكن توصيف الزاهن العربي الإسلامي من خلال رؤية أركون، التي يؤكد فيها أننا (النحن/العربي) قد أصبحنا نتخبط في ظلام حالك وعجزنا الرهيب، فنحن يجب أن نعمل

<sup>1</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، تر: هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ط، د.ت، الجزائر، ص 8.

<sup>2</sup> محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 288.

<sup>3</sup> ينظر: المرجع نفسه، ص 291.

على جبهتين في نفس الوقت؛ جبهة إحياء التراث الكلاسيكي في مرحلة الإبداع وإعادة الإطّلاع عليه من جديد (وهو ما ينقص العقل الآني)، وجبهة استدراك ما فاتنا من التأخر المريع للغرب.

ويُضيف أركون فرضية أخرى كانت ضمن أسباب توقف العقل والفكر الإسلامي بشكل عام، هي الأيديولوجيا الصارمة والمعمّمة ورقابة العلماء الرسميين، التي تضغط بقوة على حرية البحث والتعبير، وهؤلاء يمثّلون الموضوعين المعنيين رسميين لشؤون التقديس داخل المجتمع<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> نبيل حليلو وطارق مخنان، العقل الإسلامي عند أركون (أسباب التخلف ورؤية التجديد)، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، ع 18، سنة 2016م، الجزائر، ص 77.

### 6.2.3 جهود المثقفين في تحرير العقل داخل سجن الحداثة:

لاحظ أركون تنامي موجة المفاهيم ما بعد الحداثية في أوروبا وسيطرتها على التفكير الغربي خاصة فلسفة التفكيك والاختلاف ونقد التمرکز اللوغوسي عند جاك دريدا<sup>1</sup>، مُدركاً خطورة هذه اللحظة التاريخية والفكرية على العقل الإسلامي العربي المُرهق بفترات الفراغ وسنوات الفشل، ومن ثم يتحدث أركون عن العقل المنبثق/الاستطلاعي، رافضاً لمفهوم العقل ما بعد الحداثي، لأنه يسجن الفكر داخل خط كرونولوجي واحد للحداثة هو الخط الأوروبي. وسعى أركون بعد ذلك إلى بناء مشروع عن العقل الاستطلاعي، باعتماد رؤية تأملية تشبه الحلم أحياناً في توظيفه لمصطلحات توصيفية، لأنه (عقل تعددي، متعدّد الأقطاب، متحرّك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبّي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي، إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة وعودها في كلّ السياقات الثقافية حالياً)<sup>2</sup>.

ورغم ذلك يردُّ الكثير من الباحثين والمهتمين بالقضايا الثقافية والفكرية على مشروع أركون، كونه يسعى إلى تكوين عقل خال من روح البيئة العربية، وهذا ما سيجعل منه عاجزاً مثل العقول التاريخية السابقة.

ويرى جميل قاسم الوجهة أن أركون يرسم صورة أشبه بالمتخيّلة عن العقل المنبثق الاستطلاعي الذي يدعو إليه، كما أنه أشبه بالعقل الإجرائي المهمم بالأدوات والمناهج البحثية، وليس عقلاً مكوّناً بتعبير لالاند من مرجعيات ثقافية واجتماعية وسياسية متباينة، ولذلك نكاد نعود إلى العقل الاستطلاعي إلى النقطة الأولى التي ابتدأ منها من حيث غياب المشاريع المقدّمة أو المنجزة، وبقاء المشروع نفسه في إطار الدعوات المُتكرّرة لتطبيق المناهج والأدوات الغربية الحديثة في دراسة التراث العربي والإسلامي<sup>3</sup>.

يقول أركون: «لقد حاولَ تحرير العقل الإسلامي، والرجوع به عن طريق التحليل العلمي إلى أصوله الأولى أي إلى النص القرآني، حيث استطاع أن يُطبّق عليه أحدث المناهج الفكرية

<sup>1</sup> محمد أركون، نافذة على الإسلام، تر: صيّاح الجهيم، دار عطية، ط2، سنة 1997م، بيروت، لبنان، ص 69.

<sup>2</sup> حسان العرفاوي، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثة في السياقات العربية-الإسلامية، حوار مع محمد أركون، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، ع 10 و11، سنة 1999م.

<sup>3</sup> جميل قاسم، استحضالات أركون في كتاب قضايا في نقد العقل الديني، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 106 و107، سنة 1998م، ص 139.

فَأَصَاءَ بِشكْلِ غير مسبوق، وانكشفت عندئذ عظمة القرآن وعبقريته وتاريخيته الجزئية في أن معاً، إنه أكبر حقار أركيلوجي في تاريخنا الفكري»<sup>1</sup>. الذي يعدّ فتحاً للعقل التراثي على آفاق العلم والمعرفة الصريحة، وإخراج الثقافة العربية والإسلامية من طابعها الميتافيزيقي، من أجل تجديد الفكر العربي وتحديث وجدانه المعرفي والنفسي والتاريخي، فإذا غاب العقل في هذه الموقف زادت الخرافة والأساطير، خاصة في إسقاط الواقع على التراث. ويرى عبد الله العروي أن العقل لا يكون عقلانياً، إلا إذا انطلقنا من الفعل وخضعنا لمنطقه، ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق<sup>2</sup>.

في الأخير يمكن الإقرار أن ما يبحث عنه أركون والجابري هو سؤال توبة للعقل العربي والإسلامي، حيث يسعى أركون إلى قيام العقل العربي بمراقبة ذاتية داخلية من أجل إزاحة الوثن المتمثل في القراءات السابقة للتراث الفكري، وبيان ضحالتها المنهجية وموقوفاتها العلمية<sup>3</sup>، من أجل بناء أنثروبولوجيا دينية سليمة وعملية وإبعاد الدين عن الأدلجات والتأويلات المزيفة، حتى يستقيم الفكر والعقل في آن واحد، لأن المتأمل للمشروع الأركوني ومدى انسرابه في صيغ علمية -صرفة- وغير معهودة: الإيمان، الرغبة، الذاكرة، المخيال، القوة، العقل، الصرامة، حيث نستشف من خلالها رؤية واضحة لعقل عربي يرغب بعقيدة منهجية -صرفة- أن يجزّ التراث، هذا اللغز الثقيل الكبير بما يحويه من هُوموم وعطاءات في الفكر العربي الإسلامي إلى قلعة المخبر العلمي (التجريبي) لأجل تبسيطه وفك رموزه وألغازه، إلى هنا يُصبح العارف العربي هاوٍ جيّد للتجارب التشريحية في علم اسمه "إسلاميات المعرفة"، حيث يقف المراقب الإبيستيمولوجي حارساً أميناً على مجريات التقدير

<sup>1</sup> محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة)، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، سنة 2011م، بيروت، لبنان، ص 15.

<sup>2</sup> عبد الله العروي، مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي، د.ط، سنة 1996م، الدار البيضاء، المغرب، ص 364.

<sup>3</sup> سماح بلعيد، المثقف العربي أمام خيارات وإشكالية البحث عن البراديجم، مجلة الباحث الاجتماعي، ع 11، سنة 2015م، الجزائر، ص 177.

والتشريح والتخدير المُمكنة، لأجل تحصيل عملية جراحية ناجعة تُعيد ربط الروح بالجسد وربط النص بالواقع بعد التخلّص من حالة الغيبوبة.

وتظهر في سيميائية الخطاب الأركوني نية العقل العربي، المانعة عن الزيغ والزلل والداعية إلى توبة قومية في كل آمالها وتطلّعاتها، فعقلانية أركون المنفتحة جعلته يدعو إلى ممارسة علمانية للإسلام، تعتمد على النموذج الغربي (الاستقرائي) في نقد الصولجان الديني وفتح الباب أمام حرّية التأويل، لأن التراث الإسلامي على نحو ما ذهب إليه أركون ليس مَعبدا مقدّسا، غير قابل للمناقشة والمجادلة والمساس والتأويل، إنه مادة مستقلة كأى مادة تجريبية، لا بد أن تُعامل هكذا حتى نتجاوز من خلاله تلك النظرة الأسطورية تجاه المشروع الإسلامي وأصوله، هذه النظرة التي أخّرت حيّزا كبيرا من يقظتنا ونهضتنا<sup>1</sup>.

وهي الرغبة ذاتها التي جسّدها نقد الجابري لأداء العقل العربي والبحث عن توبته وسُبل إصلاحه وفشله المعرفي والسوسيوثقافي.

لذلك عمد الجابري في مشروعه إلى تجاوز عوائق الخطاب المعاصر، مثل اللاتاريخية واللاموضوعية والوعي الأسطوري، إلى البحث عن منطلقات جديدة في توظيف العقل العربي-الإسلامي ورسم أرضيته الجينالوجية من منطق إبستيمي، حيث يبدو أننا أمام منهج يرشد الواقع العربي الإسلامي، ويهدي خطاه من الوثن إلى التوبة<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> سماح بلعيد، المرجع السابق، ص 182 - 183.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 186.

3.3 نقد العقل الاجتماعي

الذكوري في كتابات فاطمة

المرنيسي

### 1.3.3 تفكيك خطاب التعطيل الأبوي:

يرى نصر حامد أبو زيد أن خطاب المرأة العربية المعاصر اعتمد على الحفر في وعي العلاقات الاجتماعية، كون قضية المرأة (ليست قضية جنس مؤنث ومذكّر، كما أنها ليست فقط قضية تخلف اجتماعي وانحطاط فكري، وليست بالقطع مجرد قضية دينية - وكلّها زوايا مشروعة في تحليل تلك القضايا- بل هي بالإضافة إلى ذلك كلّه وعلاوة عليه، قضية أزمة السلطة السياسية في علاقتها بالناس منذ فجر التاريخ العربي، وفي تحليل طبيعة العلاقة المتأزمة بين الحكّام والمحكومين في سياقها السوسيوثقافي، تلمس فاطمة المرنيسي بعمق الجذور العميقة لما يبدو أزمة المرأة في الواقع والتاريخ)<sup>1</sup>.

وقد انطلقت الباحثة المغربية في مشروعها من فتح خطاب التقدير الأنثوي على نصوص ثقافية ودلالية جديدة، لتصبح المرأة نسقا ثقافيا وعلامة ثقافية، تختلف عن الآخر (المختلف) الذي أصبح خارجا عن النص والمتن الثقافي، وتسعى من خلال ذلك إلى تقديم قراءة نسوية ثقافية مغايرة تُحاول تفكيك تاريخ الضعف الأنثوي العربي وانعكاس ذلك التراجع بالسلب على المجتمع عامة، مُرجعة السبب إلى انفصال السلطة (المركز) عن المرأة (الهامش)، الأمر الذي أدى إلى تراجع أداء العقل العربي في مواجهة التغيرات الداخلية وهدمية الآخر الخارجية خاصة الصراع مع الآخر الإسرائيلي، الذي هيمن على الذات العربية بعد تراجع الخطاب النسوي شريك الخطاب الذكوري وانكفائه.

تقول المرنيسي: «لفهم تاريخ النساء في الإسلام، على الأخص في الإسلام، فإنه محكوم عليه كتاريخ الفلاحين أو الفقراء، أن لا يُعبّر عنه مطلقا في الخطاب الرسمي.

لقد آن الأوان للبدء في تاريخ عمل للمسلمين بالذهاب إلى ما وراء إسلام الإمام/ال خليفة/رئيس الجمهورية، تاريخ القُصّر وعلمائه ويتجاوز إسلام الأسياد وبالدخول - من أجل هذا العمل- إلى مناطق موحلة وقائمة من الهامشية والاستثنائية، أي تاريخ

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2004، الدار البيضاء،

التوترات الدينامية تاريخ النظام المتعارض، تاريخ الرفض والمقاومة، تلك هي القراءة التاريخية الوحيدة الجديرة بأن تُعطي المسلم من جديد عظمته الإنسانية»<sup>1</sup>. وتحتاج المرأة إلى توظيف قراءة واعية وعميقة للمجتمع العربي، وعلاقة المرأة بالخطاب الرسمي الذي تحوّل إلى أداة قمعية وتهميش لها ولمعتقداتها، حيث تتطلب العودة إلى التاريخ تعرية المهمّش والمركز، من أجل تهيئة مناخ مناسب لتعايش المرأة مع الرجل.

يعدّ مشروع **فاطمة المرنيسي** بالغ الأهمية في المنظومة الثقافية العربية، لأنه أعاد مناقشة (تفكيك) الفكر الديني ومقارنته من منطلق الراهن الثقافي والاجتماعي للمرأة العربية، مع فتح رؤيتها على الخطاب السياسي والاجتماعي والأدبي في وقت واحد. وانصبّ اهتمامها على تقديم قراءة سوسيولوجية لتراجع الأنا الأنثوية، واحتجابها في الثقافة العربية ودخولها سجن الذكورة (**فضاء الحريم**)، لأنها تحوّلت إلى عورة يجب أن تحتجب في زمن الخوف من الحداثة والديمقراطية (**حجاب العقل**).

وتؤكد في اشتغالها أن المرأة (أو الحريم) ليس (ت) مُعطى بيولوجياً أو دينياً، بل أنه أنتج ترسخ التأويلات الذكورية والقبلية لأصحاب السيرة النبوية والتفسير في الواقع، وغلبتها على الحق والحقيقة التاريخيتين، حيث تؤكد وجود مفارقة بين الحقيقة التاريخية والخطاب الأيديولوجي للمؤرخين الأوائل ومُدوني السير، عبر وضع كلّ النصوص المقدّسة التي حاورتها في مؤلفاتها المختلفة<sup>2</sup>، التي تعمّقت في البنية الاجتماعية والنفسية للأنا العربية المقهورة في حريمها.

<sup>1</sup> فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيّات (نساء رئيسات دولة في الإسلام)، تر: عبد الهادي عبّاس وجميل معلي، دار الحصاد للنشر والتوزيع، د.ط، سنة 1994م، دمشق، سوريا، ص 143.

<sup>2</sup> سفيان ساسي، الأنثروبولوجيا الثقافية والإنتاج المعرفي العربي، مجلة التغيّر الاجتماعي، ع 3، د.ت، جامعة محمّد خيضر، بسكرة، ص 213.

### 2.3.3 الإسلام السياسي والمُقاولة الكاذبة:

تتجلى دونية المرأة العربية في مأساوية الواقع السياسي واختلاط المفاهيم الدينية بالمتغير الثقافي والحضاري العربي، مُتغير شكّل ثغرة نفسية وثقافية في المجتمع، لأنه أضع الإسلام الروحي (الحقيقة الدينية المطلقة) واكتفى بتقديرات الإسلام السياسي (المُقاولة الكاذبة)، الذي ترى فيه تحاشيا لكلّ سوء فهم وكلّ تشويش، من خلال قولها: «فإنّه من الطبيعي في كلّ مرّة أتكلّم فيها عن الإسلام دون أي وصف في هذا الكتاب، فإنني أقصد فيه الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة وأعمال الرجال المدفوعين بمصالحهم والمشبعين بالأهواء، وهو ما يختلف عن الإسلام-الرسالة الإلهية، الإسلام المثالي المدوّن في القرآن الكريم، وعندما أتكلّم عن هذا الأخير فإنني أعبّر عنه بالإسلام كرسالة أو الإسلام الروحي»<sup>1</sup>.

وتتبع هذه الرؤية من إختلال المفاهيم بين دعوة الإسلام الروحي للمساواة بين الأنثى والذكر في مجتمع واحد في عصور الازدهار والعدالة، وتفكيك خطاب التصفية والوَأد في عصور التراجع الثقافي والاجتماعي والتحوّل التاريخي، ما أضاف للمرأة عُصورا من الانحطاط المُتراكم\*.

وترى المرنيسي أن الذات العربية تصبح أسيرة لمرض زمني (داء الحاضر) لإيمانها بقداسة الماضي وعنفوانه، حيث توظّف تقنيات الغياب الانتحاري على الراهن الاجتماعي والثقافي<sup>2</sup>، وتستند فيه على مقولة ترميم الذات الحضارية المُلزّمة بإدارة الفراغ الروحي والنفسي عبر الحقب التاريخية المتعاقبة، وتتحقّق مُعالجة هذه النكوصية المتطرّفة بالجمع بين الماضوية (القوة) والآنية في معالجة المأساة الثقافية للحريم العربي، ويتوجب هنا اعتماد مبدأ تشاركي في التاريخ الثقافي العربي بين الرجل والمرأة، حتى تستقيم الرؤية العربية الإسلامية في الأفق العالمي، لا أن يَستأثر طرف على الآخر في مسألة الجيّد والصحيح ويتنصّل عن السيئ والخطأ، حيث «نجد أنه ليس من مصلحة أي فرد عاقل أن يتناول

<sup>1</sup> فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيّات، ص 18.

\* ترى المرنيسي أن التراكم الأبوي جعل وضع الحريم العربي غير مرئي (الحريم اللامرئي)، من خلال الصور النمطية السلبية المبنوثة في ذهن العربي (المرأة كائن بلا عقل)، وتؤدي إلى حرمانها من الارتقاء الاجتماعي والذاتي.

<sup>2</sup> فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي (النبي والنساء)، تر: عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، د.ط، سنة 1993م، دمشق، سوريا، ص 27.

تاريخ أمته من زاوية كيدية، لأنه يكون حينها كمن يتناول نفسه، ولا يقبل هذا سوى المجانين.

لذا نجد أن قراءة الماضي ينبغي أن بالضرورة أن تدفع كلّ المفكرين للمشاركة في الأمر، ولا يَصِيرُ اختلافهم بحثاً عن جوانبه المتعددة، أين أصاب الأجداد وأين أخطأوا؟ كيف عالجوا حياتهم وكيف تصارعوا مع النفس ومع الآخرين»<sup>1</sup>.

وتسعى المرنيسي من وراء هذا إلى تفكيك الإمبريالية العربية الجديدة (أو ما تسميها بالبينية)، التي قوّضت المجتمع خاصة مع تزايد القوة الثقافية للغرب التي تحتلّ الذهن العربي في تسويق خطاب الشيطنة والوَأد وإلغاء الزمن العربي واستبداله بالزمن الغربي (الصهيوني خاصة) لتحقيق السيطرة والهيمنة، لأن المجتمع الغربي ما بعد الصناعي يُجبر الثقافات الأخرى لتصطّف على إيقاعه، فبالزمن الإيقاعي (تُوحد أنماط التصرفات كيفما كان المكان والثقافة، التي يُظهر فيها الغرب سيادته في أيامنا)<sup>2</sup>، ويظهر الفرق بين الواقع العربي والغربي في اختلاف الرؤية للزمن والمكان والإنسان، وهو نابع من عجزنا عن قراءة الماضي واعتماده حلاً سحرياً دون تفكيك الواقع، وتأقلمنا مع الحاضر والواقع الجديد بكل متغيراته، لأن الذات العربية تعتمد على إسقاط التخلف والدونية على النص السلفي\*.

<sup>1</sup> فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات، ص 8.

<sup>2</sup> فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، ص 29.

\* نقول المرنيسي: «إن ما يميّز الغرب الحديث أنه نجح في حجب انبهاره بالنسبة للموت بانبهاره بالنسبة للمستقبل، مُحزراً بهذا طاقاته الخلاقة. ولكن المسلمين المُحدثين تحت جاذبية ما لا يُعرف من ألم تحت أرضي، يُفضّلون أن يموتوا حتى قبل أن يعيشوا! إنَّ الفرق بين الغرب وبيننا يُوجد في الطريقة التي نستهلك في الموت والماضي، فالغربيون يجعلون من ذلك حلوى، أما نحنُ فنحاول أن نجعل منه الصحن الرئيسي، الغربيون يستهلكون الماضي كتسليّة، كتمضية وقت، وذلك لكي يُريحوا أنفسهم من وطأة الحاضر، أما نحن فنستبسلُ لنجعل منه مهنة، إلهاماً وأفقاً. وبقوة ما نستدعي الأجداد على الفور ولكل شيء، نعيش الحاضر كفاصل ترفيهي وجذاب قليلاً، على حدّ عائق بغيض». المرجع نفسه، ص 32.

لقد عزّت المرنيسي العقل الاجتماعي وذرائعه في تحطيم الأنوثة في الفكر الديني السياسي، حيث وجدت أن مسخ المرأة تحوّل إلى حقيقة زمنية وميراث ثقافي واجتماعي يقبّع في الهامش والذاكرة المسلوّبة من الحاضر الثقافي الذكوري، متجاوزاً الأعراف الإنسانية والدينية في الدعوة إلى المساواة والإنصاف. فتتوّق الآخر وتراجع العربي تجلّى في الصراع مع الإسرائيلي الذي لا يحدث من خلال القوة العسكرية أو المقدّرات الاقتصادية، إنما مصدره انفصام الذات العربية عن الواقع والمتخيل، حيث لم يتمكن العربي من الخروج من نرجسية الماضي للحضارة الإسلامية التقليدية وأفضالها على الغرب، ما كوّن عقدة نقص وخوف أزلية عند العربي خاصة الحداثة والديمقراطية والانفتاح والحوار الكوني، وفي المقابل حدّث تقدّم حيوي ونفسي في الذهنية الغربية ليخرج العربي من الدورة التاريخية للعصر، فلا يتمكن من احتواء الآخر ثقافياً واجتماعياً. ومن هذا المنطلق تقرّ المرنيسي بحقيقة الإسلام الروحي، الذي لم يُعارض الوجود النسوي ولم يتعرّض للذات الأنثوية بالقهر والظلم، لأن ما جعلها تعيش وضعية التميّز والانحطاط هو الفهم المُعرض للإسلام، الذي كانت تحكّمه خلفيات لا علاقة لها بالضرورة بالدين الإسلامي.

إن ما يهّم في هذه القراءة ليس كتابة بحث اجتماعي أو تاريخي حول مسألة المرأة، وإنّما الوصول إلى أن هذه القضية لا يُمكن أن تجد طريقها إلى الحلّ إلا في إطار جدلية بين الماضي وبين الحاضر والمستقبل، وذلك عن طريق مُساءلة ما أُعتبر في المجتمعات العربية والإسلامية مُسلّمات لا تقبل النقاش والخوض في مجالات كانت تُعتبر إلى عهد قريب محرّمة على الباحثين (مثل قيادة المرأة للمسلمين). وهكذا وجدت المرنيسي نفسها تخوض في التالوث المحرّم (الدين والسياسة والجنس)، وتجعل المرأة في بؤرة هذا التالوث المحرّم، لتصل إلى إثبات حقيقة خوف الرجل من حريمه في المجتمع الشرقي والإسلامي، ما جعل المرأة تختفي وراء حضور رجل لثمارس قوتها وإبداعها في الخفاء، دون أن تقصد استحوادها على السلطة السياسية والدينية<sup>1</sup>، مثلما أشاعته السُلطة الذكورية خلال مراحل طويلة من القمع والقهر الفكري والجسدي. وفي المقابل نصادف حالة عكسية في حريم الغرب الذي

<sup>1</sup> حسن مخافي، جدلية التراث والحداثة في فكر فاطمة المرنيسي، مقال منشور في صحيفة رأي اليوم، بتاريخ: 4 ديسمبر

ينطوي على الإباحية والإغراء والتحلل من الأخلاق والرقيب الديني والسلطة الذكورية، من خلال ترجمة الغرب لقصص "ألف ليلة وليلة" والتلقي الكولونيالي الخاطئ والمغلوط للمضمون الاجتماعي والثقافي للشرق العربي\* .

ولذلك تحاول توجيه خطاب للذات العربية بالتخلي عن القراءات المُتَحَلِّلة والتزام رؤية نقدية في مساءلة التاريخ والدين والتراث، من أجل إزالة التعارض الحاصل بين الماضي والحاضر أو بين الإسلام والحداثة والخوف من مؤزمتها وشعاراتها، حيث عمّقت الرؤية الذكورية لهذا القصة دونية المرأة ومأساتها الاجتماعية، وأعلت من سلطة خطاب التأثيث والشهوانية في المجتمع العربي بدعم من الآلة الاستشراقية، التي ساهمت في الأخرى في منح بعد شبقي إغرائي للمرأة يرتبط بالخيانة والغدر الاجتماعي<sup>1\*\*</sup> .

وقاد التلقي السلبي المُتَكَرِّر في الذهن العربي والإسلامي أثر في رؤية الذات العربية وثبت في النفوس ووقر في الأذهان، لأن المرأة عنصر شرّ، ولا سبيل إلى تفادي هذا الشر إلا إذا حُبست في بيتها، نُشِلَّت حركتها ويُكفَّ أذاها<sup>2</sup>، بتقدير السلطة الأيديولوجية الدينية عبر تسويق مقولات الدونية ولعل أشهرها مقولة: (النساء ناقصات عقل ودين)، وهنا تصوّر هذه السلطة على نهرها ونحرها نفسيا واجتماعيا وجسديا.

ولذلك ترى المرنيسي أن سجن المرأة هو الخوف منها ومن إجراء التحديث، خوف جعل الذات العربية عاجزة عن استيعاب مشاهد السيطرة الغربية عليها بعد نهاية الاستعمار التقليدي، لأن العربي في حالة قلق وفقدان شديد لليقين المنطقي الوجودي، الذي يتجلّى في

---

\* إن هجوم المرنيسي على العقل العربي الثقافي ودفاعها في الوقت ذاته عن مكانة المرأة في الإسلام الروحي، لهو إشارة واضحة على اعتماد هامش تبرير لا يمكن إدراكه بسهولة، وكأننا أمام تصور المفكرين العرب حول اشتغال العقل العربي للنهوض في عصر النهضة، وممارسته نوعا من النقد لتبرير أسباب انحطاطه، رغم أنه توجّب عليه أن يُدافع عن نفسه أمام الهجمة الاستعمارية، لذلك كان هذا العقل نقديا ودفاعيا في الوقت ذاته.

<sup>1</sup> ينظر: حسين المناصرة، النسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، ط 1، سنة 2007م، إربد، الأردن، ص 24.  
<sup>\*\*</sup> تعقّب المرنيسي على هذا التخريج بقولها: «لقد جعلوا منا دمي صغيرة نُخَطِّط للعبة الإغراء -الذي قد يُقبلُ خلال فترة المراهقة- في علاقاتنا كنساء ورجال ناضجين، وذلك بتقليلنا الخوف من الجنس الآخر والحذر منه، وقر تبادلنا معه على الإغراء والتلاعب ومحاولة السيطرة عليه». فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط 4، سنة 2005م، الدار البيضاء، المغرب، ص 154.

<sup>2</sup> حسين المناصرة، المرجع نفسه، ص 25.

تقنية الهدم واللاحسم والذاتية، وفي نفس الوقت تسعى الذات إلى إعادة البناء والتركيب رمزياً، لعلها تظفر بيقين جديد يُفنع النفس ويُعمق الانتماء والرضا<sup>1</sup>.

وقاد الخوف إلى تعميم العنف على المرأة العربية كما تذكر رجاء بن سلامة في رؤيتها ما بعد النسوية وأبحاثها عن المُذكر والمؤنث والسلطة القضيبية-العقلية، التي تعرّضت لعنف مخصوص في العالم العربي أزاحها عن أداء أدورها الفعلية، وكوّن صراعاً داخلياً مع السلطة السياسية والجهاز الديني الثقافي للذكورة التي تلقّبه ببنيان الفحولة، وتصبح هذه البنيان (صُروحاً عتيدة وقلاعاً لا مرئية لا يكفي التنديد بها، بل لا بد من النظر في كيفية بنائها للوعي بالمسلّمات التي تتبني عليها، والتي لا يمكن التسليم بها إلا بفضل جهاز تبريري يذرّ الرماد في الأعين، ويُضفي طابع البداهة على علاقات الهيمنة واللامساواة)<sup>2</sup>.

إن الحديث عن الهيمنة في الحالة العربية هو بحث عن العنف الثقافي الذي ينتمي إلى سجن الأنوثة الصامت، الذي يعدّ «أشدّ أنواع العنف ضد المرأة العنف الثقافي المقنّن العتيق، الذي تعود ممارساته إلى مئات السنين إن لم نقل آلافها. أشدّ أنواع العنف الثقافي هو ذلك العنف الرمزي الذي يبدو بديهياً ويفرض نفسه على الضحية والجلاد والقاضي، ولا يكاد يحمل مبررات له»<sup>3</sup>. وينشأ عن هذا الفعل الثقافي حالة تمييز واستلاب للذات المعرفية والفكرية الأنثوية، ومن ثمّ افتقادها لشروط العيش والتلاؤم مع هيمنة السلطة القضيبية-العقلية على الرأي والسلطة الاجتماعية والحضارية عبر تقويلات إسلامية مُخرقة\*.

<sup>1</sup> مصطفى عطية جمعة، ما بعد الحدأة في الرواية العربية الجديدة، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2011م، عمّان، الأردن، ص 45.

<sup>2</sup> رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2005م، دمشق، سوريا، ص 9 - 10.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 104.

\* تقول رجاء بن سلامة في تفصيلاتها عن الفحولة المهيمنة: «التمييز ذاته عُنف يتّسم باسم مبادئ رمزية أيضاً، وهو عُنف بنيوي لا ينبع من أفراد بل من بُنى اجتماعية وقانونية تتبناها الأفراد والمجموعات، وهو عُنف هادئ يعمل في صمت ولكنه يعمل باستمرار، فهو كالتاحونة التي تسحق الأفراد وتحُدّ من مجال توقّحها وأفاق حرّيتها». رجاء بن سلامة، المرجع نفسه، ص 106.

### 3.3.3 التمكين النسوي وتجاوز النكوصية:

يرى نصر حامد أبو زيد أن وضع المرأة العربية يبدو ك(قدر ميتافيزيقي لا فكاك منه ولا مناص، وكأن كلّ فاعلية المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية فاعلية هامشية، لا تكتسب دلالتها إلا من خلال فاعلية الرجل في خطاب الهيمنة، لأن تسويقه للمساواة الثقافي على خطاب المرأة، ومحاولة لتكسير كل إبداعاتها ومساهماتها، التي أخرجتها من عباءته وجرّته إلى الاعتراف بها شريكا في الثقافة والوعي)<sup>1</sup>، جعلت المجتمع الأبوي يعترف بهذا الشريك المعنوي الذي حقق ذاتيته المعرفية والثقافية والإبداعية.

وتحقق التمكين النسوي عبر مراحل ثقافية واجتماعية متداخلة، مرّت من خلالها المرأة العربية لتصل إلى تقدير وتمجيد معرفي وأخلاقي يتجاوز أبوية العصر الجاهلي، وجاءت هذه المراحل كالآتي<sup>2</sup>:

**1. إعادة مقولات الخطاب السائدة:** حيث تتبني وجهة النظر الثقافية السائدة والمروّج لها في الوسط السوسيوثقافي، مثلما حدث مع ملك حفني ناصف ووردة اليازجي ومي التلمساني (أي تحقيق الوعي الذاتي).

**2. البديل التوافقي:** تعتبر هذه المرحلة في واقع الكتابة النسوية العربية من أخصبهم جميعا، حيث تقوم بتغيير وضع غير عادل بآخر غير عادل أيضا، لتحقيق الانسجام مع الشكل الخطابى الجديد بسبب التناقضات التي يثيرها.

وقد استطاعت المرأة خلال هذه المرحلة التعبير عن هواجس الذات داخل النسيج الاجتماعي الذكوري، وممارسة الكتابة الواعية مع الرجل بدرجة متساوية في معاينة الحقول المعرفية والفكرية والثقافية، مؤكدة أن الفكر النسوي ليس مقصورا على المرأة وحدها بل هو فكر لفهم طبيعة مشاكل شريحة أو طبقة معينة أو جنس معين<sup>3</sup>.

**3. الخطاب المضاد:** يبدأ بالتمرد على المقولات السائدة، بإنتاج خطاب يتناظر مع مُتغيرات المرحلة الأولى، فتبنت المرأة خطاب الرجل الذي يقيمها في كتاباتها، ما أدى إلى تحقيق نوع

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص 29.

<sup>2</sup> مجلة فصول (خصوصية الرواية العربية)، مج 17، ع 1، ج3، سنة 1998م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص 444 - 445.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 459.

من الاتفاق الضمني على بعض القضايا، ومحاولة الرد على الخطاب الذكوري وسلطته الهرمية في إطار صراع الأنا والآخر، وإن كان النظام الأبوي في المجتمع الذكوري يعمل على إفشال دورها وقمع رؤيتها باعتبارها عائقاً غير مرئي، ومجابته المفترضة (تقتضي تحدي المؤسسة الاجتماعية وعلاقاتها القائمة، وإحداث تغيير يطال هذه العلاقات التقليدية القائمة على إخضاع المرأة لإنتاج علاقات أكثر تفصيلاً للمساواة والتمكين، ما يجعل المرأة في درجة واحدة ومسافة واحدة من التنمية الثقافية والاجتماعية في المجتمع)<sup>1</sup>، مثل امتلاكها لقدرات ومهارات على المستوى الشخصي ومصادر أوسع وأكثر تعدداً، واعترافاً وتقديراً مجتمعيًا لدورها وقدراتها مع إمكان عيشها ضمن مساحة فيها العديد من الخيارات الإستراتيجية المرئية والواقعية أمامها، مثلما كان موجوداً في حريم (جوازي) هارون الرشيد، اللواتي كن يتمتعن بمستوى ثقافي عميق.

ومن خلال هذه القراءة نجزم أن تحجيب المرأة الثقافي والسياسي سيمكن الآخر اليهودي من الهيمنة المعرفية الاجتماعية على الساحة العربية، لأن تاريخ النساء العربيات جدير بإعادة استنساخه واستدعائه من أجل تكييف الرد الثقافي على الآلة الإمبريالية، لتجاوز عقدة التشارك بين الجنسين، وتمكين الأنا من تجديد خطابها وأسلوبها الثقافي في مختلف المجالات لتجاوز النكوصية والوصاية البطيريركية (الحجاب المؤسساتي). وعليه فقد وجب تقديم المُجازفة النسوية التي قدّمتها المرنيسي وغيرها من الأصوات النسوية حالة حضارية جديدة لمقاومة الآخر الغربي واليهودي، لأن إعادة مكانة المرأة إعادة للذات العربية وربط بين الماضي والحاضر، لتمكينها من إدارة الصراع مع الآخر لفهم ظواهره وأدواته الإمبريالية، التي جاءت في النصوص السردية المعاصرة في الفصل الرابع، حيث تمثّلنا هذه المقاربات الثقافية والفكرية في تفكيك بنية الصراع والصدام بين الذات العربية والآخر اليهودي أو الغربي عامة، من أجل إدراك البنية الذهنية له واحتواء عدوانيته وخطره على الوجود العربي.

<sup>1</sup> روان يوسف نتشة، تمكين المرأة (حضور السياق المغيب وإشكالية المعنى المفقود)، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 40،

سبتمبر 2011، الكويت، ص 160.

# الفصل الرابع

## الصراع فلي المعمارية الأدبية ضمن مقولات النقد الثقافي

- 1.4 تشوّهات العلاقة الحضارية في رواية "ربيع حار" لسحر خليفة.
- 2.4 انتقام الذكورة والهامش الشرقي في رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس.
- 3.4 إشكالية اللقاء الديني واللغوي في رواية "اليهودي الحالي" لعلي المقري.
- 4.4 الالتفاف على سردية الشتات في رواية "مصايح أورشليم" لعلي بدر.
- 5.4 صورة الأنا بين الفقد وإعادة الصياغة في شعر محمود درويش

# 1.4 تشوّهات العلاقة الحضارية في رواية "ربيع حار" لسحر خليفة

#### 1.1.4 بحثاً عن الآخر المختلف:

نقلت الرواية العربية في مُتونها النصية المعاصرة صوراً مختلفة عن علاقة الذات مع الآخر الصهيوني، من أجل مواكبة الواقع الثقافي المضطرب بين هذين الطرفين، حيث أصبح هذا الواقع المأزوم إشكالية معقّدة ومتداولة في السرد العربي، منظورا للأنا والآخر برؤى مختلفة ومتناقضة في الوقت ذاته؛ ليبدو الآخر مُختلفا ومُعارضاً لأنه يمثل امتداداً للإمبريالية الغربية، ومن جهة أخرى يتحوّل إلى مرآة للأنا وجسراً للحوار الكوني واللقاء الإنساني.

ويمكن للمتلقي العربي أن يقف في السرد الفلسطيني (بشكل خاص) على مآلات هذه العلاقات ومشهدية الصراع واللقاء في الكثير من النماذج الجمالية، مثل رواية "ربيع حار" لسحر خليفة، التي جاءت ردة فعل على اتفاقية أوسلو ونظرية الإخضاع التي تجرّعتها الذات العربية في حُدودها الجغرافية والتاريخية، رغم أن الكاتبة سعت إلى تجاوز التوصيف النمطي المألوف (عدم الإغراق في الكراهية) في مُكاشفة علاقة الأنا بالآخر، فاختارت سحر خليفة فتى فلسطينياً له رغبة في التواصل مع فتاة يهودية تمثّل العداء والعنصرية في عمق تفكيره.

وتسعى سحر خليفة من وراء هذا العمل إلى إفساد هذه العلاقة في المدار الأخير من نصها، وتزمينه مع حدث الاجتياح الصهيوني للضفة الغربية، وظهور رغبة ميرا في امتلاك حاجيات أحمد (مُثلة في مشهد سرقة قِطّته، رغم أن المشهد يحمل دلالات وأبعاد طفولية لا تُؤثر على مضمون العلاقة تأثيراً سلبياً)، وبهذا تضيع فرصة بناء علاقة حبّ مما أفسح المجال لهيمنة مشاعر الكراهية، فهو لم يستطع أن يتخلّص من أوجاع التاريخ (النكبة والتشرّد والهزائم)، كما أن الآخر لم يستطع النجاة من أفكار استعلائية تربّى عليها، ومخاوف أمنية تشكّل هاجسه الأمني<sup>1</sup>، نقلها عبد الوهاب المسيري في نموذج الصهيوني الجديد، الذي يتمثّل مقولات العنف والانكفاء في علاقته الاجتماعية مع الآخر العربي الخارجي.

<sup>1</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سنة 2013م،

تصف ماجدة حمود تقديم الرواية للآخر بمنظور مختلف بأنها مدونة سردية امتازت بحيوية تقديم إشكالية العلاقة (التأثير والتأثر) بفضل تعدد الرؤى وغناها، فقد استشهد أحمد المؤمن بأهمية الدين في الحياة، مثلما استشهدت راشيل غير المتدينة (والتي تؤمن بالضمير الإنساني). وبذلك تم خلخلة النظرة التقليدية للأنا والآخر، عندما خلّلت المرجعية الأيديولوجية فانترعتها من ثباتها القيمي، وسعت إلى تقديم رؤى فكرية متعدّدة (دينية وعلمية) كلها تصبّ في نصرة قضية الإنسان المظلوم<sup>1</sup>.

وقدّمت الرواية أحداثها على شكل مفارقة بين عالمين مختلفين؛ عالم الفلسطيني الفقير وعالم المستوطن اليهودي الغني، وهنا جاءت المقارنة في سياق اجتماعي خطير بدخول الدين والعرق في علاقة الأنا بالآخر (الرجل والمرأة تحديدا) ضمن سياق الصراع العام، وارتباط الصراع الخاص بالعام في الرواية من جهة، وانتصار الرجل على الآخر الإسرائيلي ضمن أولوية الانتصار على المرأة من جهة ثانية.

ويردُ حسين المناصرة على هذه المزوجة في روايات سحر خليفة، قائلا: «فالشعب الذي يضطهد المرأة لن يستطيع أن ينتصر على عدوه، مهما حاول أن يفعل لأن نصفه النسوي مغيب ومكبّل بقيود كثيرة»<sup>2</sup>، بينما تنظر الكاتبة للآخر نظرة مُغايرة، تؤكد من خلالها ضرورة أن يُدافع عن الأرض باحترام بعيدا عن سفك الدم الفلسطيني والإسرائيلي على حد سواء، مثلما هو واضح في تصريحها خلال أحداث حوش العطوط: «امتلاً الحوش بالمنكوبين والمصابين وعويل الأطفال والصبايا والتصق الجرحى بالجدران والزوايا، لأن الأسرة في الجامع امتلأت بمئات المصابين والمبتورين، وجثث ممزقة محروقة وروائح كريهة، والغازات والحرائق وبراز الأحشاء المفغورة»<sup>3</sup>.

ورغم هذه الخسارة تبدو متعاطفة مع الآخر لما أصابه: «قالت: عملية نتانيا، راح ناس كثير! بس يعني حرام المدنيين وستات بيوت وبني آدمين»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ماجدة حمود، المرجع السابق، ص 129.

<sup>2</sup> حسين المناصرة، تناقضات الذات والآخر في روايات سحر خليفة، مقال منشور على الانترنت: <http://knol.google.com>

<sup>3</sup> سحر خليفة، ربيع حار، دار الآداب للنشر، ط1، سنة 2004م، بيروت، لبنان، ص 147.

<sup>4</sup> ربيع حار، ص 19.

وتسعى الكاتبة من خلال هذه اللغة اليومية إلى مخاطبة عمق الذات والآخر، عبر تخريج نموذج سردي يُلغي تشوّهات الرؤية القديمة والمحدودة واستبدالها بلغة حضارية تجمع الذات والآخر من أجل تجاوز الصراع والصدام ومشهدية التدمير والانكفاء، حيث أفسحت الرواية المجال لصوت الطفل أحمد الذي يخطو نحو المراهقة، كي يصوّر الآخر اليهودي (ة) (ميرا) عبر مشاعر إيجابية تحاول أن تتأى عن العداء<sup>1</sup>، فيأتي النموذج السردى طفولياً بعيدا العداوة والحروب، ينأى عن كلّ الفضائح والجرائم التي وقعت للفلسطينيين وألغى وجودهم. لذلك عمدت الكاتبة إلى تقديم صفات مختلفة عما كان تراه الأنا في الآخر (المستعمِر)، مجرية أحداث السرد في قالب طفولي بلغة بسيطة، تهدف إلى مكاشفة ناعمة وصريحة بين شخصيات الصراع رغم حالة اليأس في مجتمع الكبار، سعياً منها إلى نقد الرؤية التقليدية والمتطرّفة، حيث كان «الطفل أحمد يُحاول أن يكتشف الآخر الإسرائيلي، متجاهلاً كل ما سمعه عنهم من والديه وأقرانه. بل أخذ يُقارن بين ما سمع وبين ما رأى. لقد رأى طفلة إسرائيلية تلعب في حديقة منزلها في إحدى المستوطنات، وكان بينهما سور حديدي، طفلة بيضاء، شعرها ذهبي، ذات نمش خفيف على الوجه، وأنفها صغير كالفستق»<sup>2</sup>.

ويدل هذا الوصف على أسلوب مُتأقفة ذات بعد أخلاقي، تُؤسس لآفاقٍ من التجديد في سياق علاقة الأنا بالآخر، حيث أخذت العلاقة بُعداً حوارياً وجمالياً في الوقت ذاته، عبر مساءلة عميقة ومضنية هدفها معرفة محبط الآخر وماهية حضوره في الجغرافيا العربية. وجعلت الكاتبة أحمد في وضع المُكاشف والمُكتشف، مُتهكماً بواقع الذات العربية ومُنقدا لها معاً، فهو في هذه اللحظة يتجه نحو ميرا وقد «أراد أن يقترب ويتحدّث إليها، وأن يعرف اسمها، واسم أبيها، وفي أي صف تدرس، وأبوها ذاك ألداه رشاش على كتفه؟ ألداه سوائف وطاقيه؟ هل يكره العرب؟ أتخاف منه لأنه عربي؟ ماذا تُناديه وبأي لغة؟ أسئلة بريئة أخذ يطرحها على نفسه وهو ينظر لتلك الفتاة، اقترب منها أكثر يدفعه الفضول والرغبة في اللعب معها، فهي في مثل سنّه تقريبا، كانت تلعب لعبة الإكس

<sup>1</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 104.

<sup>2</sup> ربيع حار، ص 43.

وحدها، تقفز وتعدُّ: آحاد، شنائم شالوش، أرباع... ردد معها الأعداد بصوت عالٍ، أخذت تضحك وهو يقترب من السياج ويضحك»<sup>1</sup>.

ويوافق هذا التوصيف مقولات الفكر المغاير بأن الآخر ليس ضداً متميزاً بشكل كلي، فهو «إما أن يتقدم باعتباره شريكاً مسالماً، أو هيئة كيان غازٍ، أو في صفة محتلٍ متعطرس، أو مفاوض مهادن، أو يتقدم إلى مساحة الوعي كاختلاف جسدي أو ثقافي»<sup>2</sup>، وهذا الاختلاف عبر عنه الكثير من المفكرين والمنتقنين بأنه تحقيق لامتناد حضاري بين الأنا والآخر، لأن في الاختلاف صوراً للتصالح والتوافق.

---

<sup>1</sup> ربيع حار، ص 47.

<sup>2</sup> عادل الطاهري، الأنا مُتخيل الآخر: الإسلام والمسيحية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، منشور بتاريخ:

2016/02/02م، الرابط الإلكتروني: <http://www.momimoun.com>.

#### 2.1.4 جلد الذات وخطاب الكينونة:

من خلال بحث سحر خليفة عن آخر جديد ومختلف عما ألفناه في الأدبيات الثقافية والسياسية التقليدية، نصح أمام مغامرة جديدة تقوم بها الكاتبة، من خلال فتح باب جلد الذات وإدانتها من خلال خطاب الطفولة وأسئلته الملحة في واقع الصراع العربي الإسرائيلي، ليصبح النص وثيقة مغايرة لإزالة التشوهات التي أصابت العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب من أجل تحديد المسافة بين الذات والآخر واستعادة فرص الحوار والذات العربية في الوقت ذاته، من خلال ما طرحه الجابري في خطاب النهضة، انطلاقاً من رؤية ثقافية سردية ترى أن الفن الروائي هو تفكيك للممنوع والمحظور الإنساني والتاريخي في البيئة العربية والغربية.

وتستدل رضوى عاشور بمقولة موازية لأراغون حول الوظيفة الأساسية للرواية، وتتمثل في اعتبارها «مفتاح الغرف الممنوعة في بيتنا. يوم قرأها أدركت أن ولادتي الحقيقية كانت يوم فتحت ذلك الباب. تلك الغرف الممنوعة تسكنني وتشغل الحيز الأكبر من فضائي الداخلي، وعلى الورق كانت مفاتيحها هي التي تحكمني وفعلها هو نقب حرّيتي وعبوديتي»<sup>1</sup>.

وبذلك تصبح الكتابة تحوّل وكشف للذات ومغامرة جريئة مع رغباتها وعلاقاتها المبهمة، حيث تذكر أحلام مستغانمي أن الكتابة الروائية هي شغف للذات في اقترابها من تحطيم الممنوع الاجتماعي والثقافي من جهة، ومن جهة ثانية تصبح وثيقة وشهادة إبداعية فنية تُمنح للكاتب نظير مقدرته على تفكيك الواقع وفكّ ملبساته بوعي ومصداقية.

فالروائي هو الذي لا يتردد في فتح الغرف السرية أمامك، ويجرؤ على دعوتك لزيارة الطابق السفلي في البيت والقبو والأماكن المغلقة التي تكدّس فيها الغبار والأثاث القديم والذاكرة وكل دهاليز النفس التي لم تدخلها الكهرباء بعد<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> رضوى عاشور، الكاتبة والحرية، مجلة الهلال، د.ع، سنة 1992م، القاهرة، مصر، ص 38.

<sup>2</sup> أحلام مستغانمي، الزمن المضاد، مجلة الهلال، ع 137، سنة 1994م، القاهرة، مصر، ص 117.

إن نقد الذات الذي قدمته الرواية هو فضح للمجتمع في تعامله مع العدو الصهيوني، هذا التعامل الذي أسس لفكر العملاء وبائعي الوطن، لتقف الكاتبة على تعرية كل هذه الجوانب الخفية في السلطة السياسية لمجتمع رَاهَنَ على الوطن في اجتماع أوسلو وُصولاً إلى اغتيال الرئيس ياسر عرفات، أين فَقَدَ الوطن هُويته وحُوصرت جغرافيته وتشوّهت العلاقة الحضارية، حيث تقول سحر خليفة: «كان الوشمي أحد هؤلاء العملاء، فقد قُتل والده قبل ذلك برصاصة مجهولة كما صرّح، وبرصاصة الثورة التي رأث فيه مُحْتالاً يُتاجر بالقضية»<sup>1</sup>. وذلك تصبح العلاقة مع الآخر صدامية، سببها هو ضعف الأنا وتراجع وعيها الثقافي والتاريخي، لنصبح أمام مقولات الإدانة والتوبيخ الذاتي من أجل تجاوز الآخر واستيعاب منظومته العنصرية المتطرّفة.

وتعتقد الكاتبة أن الأنا المُنقسمة في الحالة الفلسطينية هي سبب الهزيمة وسبب التراجع، ومُقاومتها تعيش على وقع التفكك الاجتماعي والذهني، لذلك رأث الكاتبة ضرورة التخلّي عن التفكير بالآخر في هذه اللحظة وتحقيق فهم عميق للذات ومُتغيرات المرحلة التاريخية والاجتماعية. ففي هذه اللحظة تُوجّه الكاتبة النقد للمقاومة المسلّحة على لسان سعاد التي لم تُقدّر الوضع الحقيقي لحربها ضد اليهودي، موجهة عتاباً غاضباً تقول فيه: «عشان إحنا صغار وظهرنا ضعيف. كان لازم نتكك بشطارة. مش نركب موجة مش قدها.

لا أنا ولا أنت ولا السلطة، السلطة غلّطت وقادتنا لهذه المأساة. حملنا سلاحاً أكبر منا، وطرحنا شعارات أضخم منا، وعمَلنا عمليات أعطتهم غطاء لكل فظاعتهم، ولو كُنّا شاطرين كنا فهمنا أن حمل السلاح والعمليات بهذا الواقع مش هذا السلاح المناسب»<sup>2</sup>.

ودلالة هذه العبارة الإخبار عن حالة اليأس والانكفاء في تعامل الذات العربية مع الآخر في الميدان العسكري والثقافي الاجتماعي في الوقت ذاته، حيث يتوجب على الأنا فهم الآخر ليسهل التعامل معه من أجل احتوائه واحتواء حملته التاريخية والدينية والثقافية، لتفادي الانكسار النفسي وعُقد النقص المتنامية، لأن الأحاسيس المزمّنة بالذنب وبعدم القدرة وبعدم

<sup>1</sup> ربيع حار، ص 82.

<sup>2</sup> ربيع حار، ص 341.

الاكتمال وبعدم الكفاية وبالفشل وبعدم الضمانة والمجابهة، وكلّ متغيراتها المتعددة، ليست سوى تحولات مُتعددة لعقدة النقص التي يجري التعويض عنها بأي شيء<sup>1</sup>. ولا يتم تجاوز هذا الضعف إلا بتحقيق الاختلاف المطلق الذي يقود إلى تحقيق هوية الذات، حيث يتسلل الاختلاف إلى مملكة الذات، وتُصبح المغايرة مُقوماً من مُقومات الهوية، ويقبع الآخر في صميم الأنا وتكون هذه الندية الثقافية جزء من وجودية الذات. لذلك غيرت الذات البطلة من طباعها وهي تحت الاستعمار، فاخترت أحمد العزلة موطناً وملاذاً عن الصدام مع المستوطن اليهودي، فهو لا يخرج في مظاهرات ضد الوجود اليهودي، إنه مُختلف عن الاختلاف الفلسطيني العام، اختلاف جعله محل سخرية وانتقاد من والده، الذي يقول: «الولد خَرِعُ جداً، طريُّ جداً، وبحاجةٍ للدعك والتصلّب، فما معنى أن يعيش في هذا الجو ولد مثله؟ ما يحتاجه البلد جلد تماسيح، وقلب جامد، وعين صاحبة لا ترمش»<sup>2</sup>.

ويمكن النظر إلى هذه العزلة بمنظور إيجابي، حيث فتحت باب اللقاء والتشارك بين الأنا والآخر، وقضت في الوقت ذاته على تشوهات العلاقة وإن لم يصمد حبّ الطفولة في النهاية، إلا أن طفولة أحمد ساعدته على الانفتاح على الجمال بعيداً عن الأحقاد وآلام الماضي وأحزان الأهل، حيث تقف براءة الأنا وطفولتها حاجزاً بين ما تعلّمته وما تراه، فتُسعفه على تجاوز موروث الكراهية الذي يُنغص حياة الكبار، إذ يُحسّ بأن حياة هذه الطفلة المُستوطنة قريبة منه، مع أنه يراها من بعيد ويجهل اسمها، فيدللّها كما تُدللّه أمّه، ويبلغ التقارب أقصاه حين ينساق وراء أحلام يقظته الطفولية، فيتخيل نفسه جالسا إلى جوارها يُشاركها في مرجوحاتها، ويخلق بذلك الآخر كينونة الذات (خطاب التأسيس والتأنيث) في الوجود الجغرافي والزمني، متحداً مع الذات ومتجاوزاً لمقولات الهامش والمركز التي أنهكت الخطاب الإنساني والثقافي، ما يمنح الذات تقديراً داخلياً وتنازلاً عن أنانيّتها المفرطة وبطاقة هوية حضارية جديدة ومختلفة.

<sup>1</sup> روجيه موكيالي، العُقد النفسية، منشورات عويدات، د.ط، سنة 1988م، بيروت، لبنان، ص 30.

<sup>2</sup> ربيع حار، ص 14. وقد جاء في الرواية حديث عن علاقة سرّية بين البطلين، علاقة ألغت كل عقد الكراهية الموجودة في عالم الكبار، واكتشف أحمد أن ميرا هي (أجمل مخلوق رأته عيناه)، وهو تصريح يخلل المألوف بين الشرق والغرب (العرق، الدين، اللون، الطباع، المستوى الحياتي والمعيشي).

#### 3.1.4 خطاب التشويه وإلغاء المثاقفة الطفولية:

لم تصمد علاقة البطل الحالم بسبب الحرب رغم إصرار الكاتبة على مد جسور التواصل بين العربي واليهودي أو بين الرجل والمرأة لتجاوز سجن النكوصية الذي حطّمته المرئيسي في قراءته الاجتماعية، لأنه دخل للسجن أثناء تسلّله للمستوطنة بحثاً عن هرتة التي سجنّت هناك. فنال من العذاب ما نال وانتهكت طفولته التي تركها في السجن وتخلّى عن الرسم والتصوير والألوان، ثم خرج منه رجلاً لا يخاف الآخر، ويعملُ لمساعدة أبناء وطنه في الهلال الأحمر، لكنه في الأخير يُصبح شهيداً تحت أنقاض بيته من أجل إقامة الجدار العازل.

وهو في هذه اللحظة الفارقة يرى الآخر مُعادياً ورافضاً لوجوده، حيث تنتكّر **ميرا لأحمد** في أحقية امتلاكه للقطعة الصغيرة (وهو إسقاط لتتكّر الصهيوني على أحقية العرب بفلسطين)، لتجعل الرواية الآخر مسؤولاً عن ضياع الحبّ والطفولة معاً، وبذلك انتعشت المشاعر السلبية التي تُرخي بظلالها بين الأعداء، ولم تعد **ميرا** حبيبته الصغيرة الحلوة بل صارت مُستوطنة مُغتصبة. عندئذ عاد الآخر إلى صورته النمطية، حيث نجد **أحمد** يردّد مقولة أبيه (أخذوا كل شيء الله يأخذهم)، لكن ذكرى المشاعر الجميلة التي خفق لها قلبه دفعته إلى التساؤل التالي: (هل يدعو الله أن يأخذها؟).

والمقصود هنا هو الآخر رغم أن الأنا تبدو لوهلة مُترددة ولا ترغب أن تعود إلى الصراع القديمة عند الكبار (لغة الأب العنيفة والكارهة)، رغم أن الآخر قتله ودفنه تحت الركاب، إلا أنه أدرك أنه يجب أن يُقاوم الآخر بحب ودون حب في الوقت ذاته<sup>1</sup>. لنجد أن الكاتبة لم تتمكن من تحقيق مقاربة اللقاء، إنما تركت بطلها يستسلم لكلام التعصّب والعنف، فتشوّهت ذاته ولحق التشوه في النهاية كاتبة النص.

جاء في وصف مشهد اغتيال **أحمد** قول الكاتبة: «ورأى السائق في الجرافة يحدّق من خلف النظارة مثل الضفدع، إنسان الغاب مثل الآلة، لا يتحرّك ولا يُبدي فهماً أو عطفاً، فقط يمشي ويقترّب بآلته الضخمة. فصاح الشاب: ارجع ريفرس، ارجع ارجع ارجع. نظر إلى جانبه في المرأة ورأى العسكر، خمسة، سبعة، عشرة وأكثر... صاحت **ميرا**: ارجع ريفرس،

<sup>1</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 116.

ارجع ارجع. والجرفافة تقترب منه. رجع إلى الخلف ثم استدار فرأى العسكر في مواجهته، ورأوه يقترب من الحاجز. صليّة رشاش على الأمبولانس فانكسر الزجاج وتطاير، إدعس إدعس، صاح الشاب: إدعس إدعس. دار البنزين وهو يتمتم مثل المجنون: يا أولاً الكلب! كان الغضب قد نزع الخوفَ والدنيا تموجُ خلف دموع. لم ير إلا تلويح أبيه وميرا تصرخ: Hurry up, Hurry up. صليّة رشاش ثانية فطار صوابه. صور الأحداث مثل السينما، شاشة سريعة، فيلم معطوب، وهو يصور من غير صور داخل عقله، إن بقي عقل. واندفع بكامل أجنحته مثل الصاروخ نحو العسكر، خمسة سبعة عشر وأكثر... لم يميّز، اختلّ العقل، ثم تارجح والروح تطير كطيّارة مثل الأوزون، فصاح الوالد: ابني أستشهد!«<sup>1</sup>. ويشير استغراق الكاتبة الطويل في هذا المشهد إلى تخطّي المثاقفة والحب الطّفولي بين البطلين وجرف الإنسانية عامة في اغتيال أحمد.

لنقف بعد ذلك على مشهد آخر لما وراء القتل الذي جعل الربيع اللطيف حارا ومضطربا (مختلفا كما نصّ عليه العنوان الروائي)، حيث تؤكد سحر خليفة أن موت البطل أحمد هو «قتل كل ما هو إنساني وجميل في أحمد. أحمد الفتى الهادئ الرقيق الهارب من كل مواجهة ومظاهرة، الحالم بكاميرته وصوره ورُسوماته (...).»<sup>2</sup>.

وترى ماجدة حمود أن المتلقي يجب أن يلتبس عذرا للكاتبة في تخريجها لهذه العلاقة في شكل صراع عدائي، حيث أجهضت العلاقة النديّة التي عايشنا ملامحها في بداية الرواية بين أحمد وميرا، فقد اتضح لنا التحيز الضمني للأنا العربية التي تنتمي إليها الكاتبة، حين جعلت زمام المبادرة فيها للفلسطيني، فهو من يتّجه نحو المُستوطن بمشاعر الود، لكن هذا الأخير يهدم جسور العلاقة الودية، فيُعد مسؤولاً عن إفساد العلاقة الحميمة بين العربي أحمد والمُستوطنة التي سرقت قطّته<sup>3</sup>. وفي الوقت ذاته سعت الكاتبة إلى عدم الاستسلام والتمسك بتفكير الطفولة والسلام في روايتها، حيث أفسحت المجال لعدد الأصوات الحاملة (خوري اللاتين الذي يتماهى مع شخصية المسيح عليه السلام، وراشيل كوري)، التي زاحمت لمدة وجيزة صوت الأنا الغارقة في تفاصيل الآخر المتخفي في صورة ميرا.

<sup>1</sup> ربيع حار، ص 218 - 219.

<sup>2</sup> ربيع حار، ص 219.

<sup>3</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 117.

لذلك وقفنا على تصريح غريب لأحمد استغرب فيه بكاء ميرا على صديقتها راشيل، يقول فيه: «كانت تبكي وهي صغيرة، بكث من الخوف لا من ألمه. لم تبك عليه والآن تبكي من عسكرها هي ومن خلفها. يا بنت الكلب كم أحببتك، تبكين الآن، دموع التماسيح، أنت جميلة، وكم أحببتك... لكن في هذا الجو، لا في بيئة ولا في جمال ولا في إنسان. في عسكر في دبابة، وأبي يبكي مثل الأطفال»<sup>1</sup>.

تعد رواية "ربيع حار" نموذجاً إنسانياً يفتح قنوات التواصل الثقافي والحضاري بين الأنا والآخر من منظور الطفولة وخطاب النقاء، لأن رؤية الطفل هي القدرة على تحسين الوضع وخلق فرص التعايش بين جميع الأطراف، حيث ندرك أن استعانة الكاتبة بالطفولة هو أمر مقصود في بحثها عن أفعال التثاقف بين الأنا والآخر، كونه يمثل إمكانية اجتماعية وثقافية لاحتواء الصراع من جهة.

أما تشوّه العلاقة بحضور ما تسمّيه الكاتبة بثقافة الكبار فهو إمكانية حاصرت النص والكاتبة معا من جهة أخرى، ودليل علمي على أخطاء جيل بأكمله أدى إلى ضياع الوطن والإنسان. وتوافق هذه الفكرة ما يؤكد عليه علم النفس المعاصر، معتبرا أن مرحلة الطفولة هي مرحلة مستقلة (مميزة) في عمر الإنسان لها ميولها، واهتماماتها ودوافعها المستقلة عن الكبار، وازدادت المعرفة بها حين بين علماء النفس التأثيرات الحاسمة لمرحلة الطفولة في المراحل التالية لها من عمر الإنسان كله<sup>2</sup>. وقد عبّرت الرواية عن ميول خاصة ورغبة خاصة بين الأنا والآخر، عبر تخريج جمالي من الكاتبة للبعد الثقافي العربي والراهن المضطرب، سعيا منها إلى احتواء الصراع والصدام من جهة، وإيمان سحر خليفة أن الكتابة تعبير الإنسان عن ذاته (رؤيته) عن واقعه، عن أجوائه، عما يحب، عما يكره، عما يشكّل هواجسه<sup>3</sup>.

وتحاول الروائية أن تجعل عالم الطفولة يعبر عن حالة الضعف الاجتماعي ويستنطق خطاب التوافق بدل الصراع والتشويه، أي إنتاج خطاب من خطاب النص (الخطاب المحيط

<sup>1</sup> ربيع حار، ص 372 - 373.

<sup>2</sup> حسن شحاتة، أدب الأطفال، الدار المصرية اللبنانية، ط1، سنة 1991م، القاهرة، مصر، ص 12.

<sup>3</sup> سحر خليفة، أنا العابدة الأزلية لهذا الملكوت ولسماء القدس، صحيفة القدس العربي، ع 5461، السنة الثامنة عشر، مقال منشور بتاريخ: 19 ديسمبر 2006م.

الذي وقع بين أحمد وميرا /الأصلي والكولونيالي)، أو كما يُسمّيه بول ريكور بشرق النص في حمله لدلالات متعدّدة غير تلك التي تضمّنها (الإحالة الثانية)، ليحقق العمل الإبداعي في النهاية عبر المثاقفة بُعداً إنسانياً وغاية حضارية تتحقق في حرية الذات والآخر معا<sup>1</sup>. وإجراء السرد الذي قامت به سحر خليفة على كلام وأفعال الطفولة هو بحث عن الأخلاق المُتوارية، وإمسالكٌ بمقولات الحور والمثاقفة المغيّبة عن الذات والآخر، ومصدر هذا الإقرار رؤية سارتر لفعل الكتابة عامة؛ انطلاقاً من تلازم الفعل الأخلاقي مع الفعل الكتابي، لأن الأخلاق مصدر النص ومادته ومُنتهاه في الوقت ذاته.

---

<sup>1</sup> ريتشارد وولين، مقولات النقد الثقافي، ص 199.

## 2.4 انتقام الذكورة والهامش الشرقي في رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس

#### 1.2.4 المثقف الشرقي الحدائي ودوره في الصراع:

يؤكد محمد رياض وتّار أن الرواية العربية الجديدة ضمن مجال الرد على الآخر الاستعماري، ظلّت تتصدى للعلاقة بين الشرق والغرب ومحاولات الاحتواء والتراجع والهزيمة التي لازمت هذا المحور، حيث جاءت كل هذه الكتابات بعد رواية "عصفور من الشرق" التي تعتبر أول رواية عربية رصدت تلك العلاقة الجدلية والمضطربة. وعلى الرغم من أن الروايات التي جاءت بعد "عصفور من الشرق" حاولت أن تعمق مسألة الصدام بين الشرق والغرب، فإنها لم تستطع أن تتحرّر من الإطار العام الذي رسمته تلك الرواية، وهو إطار الطالب الذي يذهب إلى الغرب للدراسة ويتعرّف هناك إلى فتاة أوروبية أو أكثر<sup>1</sup>، وكأن مدار السرد هو وعي/ولاوعي الانتقام والرد على الآخر في رحلة الخروج إلى الغرب (أوروبا)، التي صورّها المعمار الروائي العربي في تلك الفترة وما بعدها.

وتحدّث نبيل سليمان في دراسته عن تناسل الكثير من النصوص الإبداعية وحديثها عن الانتقام والثأر والقصاص الثقافي والجنسي، خاصة أنه يعتبر أن كلّ هذه السُرود هي تجارب ذاتية وسيّر خاصة تتعلّق بالكاتب وإقامته في الغرب. إضافة إلى أن المجتمع العربي بعد نكسة 67م بدأ يكتشف جدليات مُؤرقة لعلاقة الشرق بالغرب في مختلف المجالات خاصة الثقافية والفنية؛ حيث كان الروائي العربي (مُتمحوراً حول الذات الفردية والقومية، فمن توفيق الحكيم إلى يحيى حقي إلى عباس محمود العقاد... بدأ الكاتب ينظر إلى الآخر من خلال ذاته، فيراه جنساً، إلحاداً، خيراً مُطلقاً أو شراً مُطلقاً، على نحو ما بدا عليه الفكر الغربي خلال فترته المعروفة بالمركزية الأوروبية مُتمحوراً حول الذات، الأمر الذي يعني أن لا يُبصر في الآخر إلا صورة ذاته. وبالتالي فإن تشخيص الفكر الغربي في هذه الفترة للفكر البدائي البربري الوحشي في الآخر لم يكن غير تشخيص لذاته)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> محمد رياض وتّار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية (دراسة)، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، د.ط، سنة 1999م، دمشق، سورية، ص 23.

<sup>2</sup> نبيل سليمان، وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، سنة 1985م، اللاذقية، سوريا، ص 6.

ورغم ذلك تمكّن الكاتب العربي من نقل صورة الآخر وتشخيص رؤية الأوروبي له في الغرب، بعد أن كان في الماضي تابعا له (خاضعا للاستعمار والسيطرة) في الجغرافيا العربية.

وجاءت أغلب الروايات العربية بعد **نكسة حزيران** محمّلة بصور مختلفة عن علاقة الأنا العربية بالآخر الغربي (العدو القديم)، وفي هذا الشأن يذكر **جورج طرابيشي** أن الرواية التي عالجت موضوع اللقاء بين الشرق والغرب جاء أبطالها/أبطالها مثقف/مثقفون، وذلك لأن الصدام الحضاري لا يمكن أن يخوض غماره إلا ذات مثقفة، تفكر وتحبّ الاطلاع، وتستوعب ما يجري حولها، حيث يصبح الكاتب في حدّ ذاته بطلا للسرد، ينقل عن كذب واقعا يعيش عند الآخر ويقدم تجاربه الحضارية للقارئ العربي<sup>1</sup>، التي تمثل في هذه الحالة اختصارا لواقع نفسي بين الشرق والغرب، فتمتلئ بالخوف من الآخر والرغبة من إمبرياليته الاستيطانية.

بتطبيق إجراءات **علم النفس المعرفي** والحفر في باطن الذات المثقفة، يمكن تحديد حالتين نفسييتين تعانيهما هذه الذات على صعيد العلاقة مع الآخر؛ وهو الاغتراب الداخلي والخارجي، الأمر الذي سبّب لها تراجعاً وانحساراً نتيجة فقد الانتماء والإحساس بالمواطنة، هذا الاغتراب في نهاية الأمر وُلد في الشخصية العربية انفصاما يكرّس اللجوء إلى التاريخ كمنفذٍ لاستعادة الثقة المفقودة ما نتج عنه تضخّم الذات، تضخّم صورة الذات العربية نتيجة للأوهام التي زرعت في أذهان الجماهير عن القوة التي لا تقهر للقوات المسلحة الغربية<sup>2</sup>، هذه القوة هي الشخصية الغربية نفسها، التي تحوّلت في الصراع العربي إلى مصدر للخوف والتوجس والضياع في الوقت ذاته، الأمر الذي جعل الرجل الشرقي يعيش في دونية وانحسار وهزيمة.

<sup>1</sup> ينظر: جورج طرابيشي، شرق وغرب رجولة وأنوثة (دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، سنة 1982م، بيروت، لبنان، ص 12.

<sup>2</sup> السيد ياسين، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مكتبة مدبولي، ط 1، سنة 1981، 1م، القاهرة، مصر، ص 24.

انطلاقاً من أحداث الهزيمة التاريخية تراجع المثقف العربي في مدونته السردية عن أحلامه التطورية، وعكف على كتابة سرد الانكفاء والانغلاق الثقافي والحضاري على الذات والعالم بسبب النكبة والنكسة والخيبة في الوطن العربي، وصولاً إلى بناء ثقافة نصية للانغلاق والتمحور حول الذات المريضة والمُرَهقة بتاريخ التراجع والفشل، حيث يذكر نبيل سليمان في هذا السياق أن الكثير من النصوص الروائية التي تجسّد مسار الهزيمة كتجربة ذاتية لمثقف مهزوم، بكل ما يترتب على ذلك في رؤية التاريخ ومغامرة الفن<sup>1</sup>.

وعلى إثر ذلك تغيّرت هذه الرؤية منذ السبعينات في الرواية العربية، وقد تخلّت عن نموذجها التقليدي في تقديم صورة البطل وأحداث المتن السردية، إلى تشكيل صور سوداوية من الفلق الحضاري والنفسي لتجربة الكاتب في الغرب الاستعماري.

ويؤكد سمير الزين أن الانغلاق الثقافي يستند إلى أنّ أي ثقافة تشكّل جمعاً من التمثّلات الثابتة على مدى الزمن وهو يرى أنّ هذا الجمع منغلق على نفسه، ويعتبر كذلك أنّ هذا الجمع يقرر توجهها سياسياً بحدّ ذاته<sup>2</sup>. ويقود هذا التوجه إلى العزلة المعرفية-التفاعلية ورفض الآخر وجدانياً وعاطفياً في المستويات الإنسانية المعروفة، حيث تقوم بدورها في حصر الزمن المجتمع معاً في بعد واحد يقوم على النكوصية والرجعية السلبية، التي تعمل على موت الفرد والمجتمع. ونقلت رواية الهزيمة الثقافية هذه الأشكال والحالات الوجدانية في نماذج للفعل وأخرى لردود فعل عبثية في الوقت ذاته، مجسّدة أدوار الانتقاد والتدمير في عدد من النصوص الإبداعية العربية.

يقول نبيل سليمان: «إنّ الرؤية الوجودية العبثية للعالم هي ما تكرّسه إذن هذه الشخصيات التي التقت كل منها بخصوصيتها ضمن سيرورتها في عالمها الخارجي المعطوب الأيل إلى الدمار، لقد تكسّر النظر في موشور الذات وفي موشور الآخر أيضاً باختصار فإنّ سمات عالم الرواية والرؤية الوجودية العبثية هي الغطاء الذي يلفّ الخطوط المتوازية. إنّ الشخصيات في ذلك العالم أجزاء مبعثرة تهفو إلى بعضها فيما تظلّ ساجدة في مساراتها إلى التدمير»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> نبيل سليمان، وعي الذات والعالم، ص 141.

<sup>2</sup> سمير الزين، الانغلاق الثقافي، جريدة المستقبل، ع 4347، سنة 2012م، لبنان.

<sup>3</sup> نبيل سليمان، المرجع نفسه، ص 188.

لذلك فإن النموذج المدروس ينقل النظرة الانتقامية في شكل علاقة مضطربة بين الرجولة العربية والأنوثة الغربية، التي تتحوّل في رواية "الحي اللاتيني" إلى أنوثة مهدورة ومهتوكة، تُفكك بعمق العلاقة المضطربة والموبوءة بين الشرق والغرب.

ويمكن التأكيد على البعد النفساني الاجتماعي في هذه الرواية من خلال توظيف مقولة إيريك فروم حول ما يسميه بالرغبة المشروطة، التي (تُعاش طِبَاعِيًا كَرَبِيَّةً غَرِيْبِيَّةً، لكنها تصدر من الرغبة التنافسية والراعية والهدّامة أو المُساعدة، وهي ليست ديناميكية غريزية جوهريّة، لكنها نتيجة عملية تكيف الحاجات النفسية مع متطلبات المجتمع. وفي كلّ هذا فإن المجتمع هو الذي يقرّر ما هي الأفكار والإحساسات التي يمكن أن تَمَرَّ في وعي الفرد وتلك التي من الضروري أن تبقى غير واعية، فكما أن هناك طبع مجتمعي، فإن هناك لواعيا مجتمعيًا)<sup>1</sup>. وتعود هذه الرغبة إلى **تقمص إسقاطي** نتيجة حالة من اللاوعي الاستلابي الذي حدث للذات المنهزمة نفسيا وثقافيا.

---

<sup>1</sup> راينر فونك، الأنا والنحن، ص 28.

#### 2.2.4 تفكيك فضاء المكان الإمبريالي والتحرر من الشرق:

أثارت علاقة الشرق بالغرب الجدل والنقاش في الكتابات ما بعد الاستعمارية، في اشتغالها على محور المركز والهامش بين الشكل الجديد للمستعمر والمستعمر، والآثار الثقافية المترتبة عن هذه العلاقة الجدلية.

ويُطالعا السرد العربي بحمولته التراجيدية والمعرفية، بإقحامه لحوارات فكرية تُظهر نظرة الغرب/المركز للشرق/الهامش في المِخِال الإمبريالي المعاصر، مُستلهما في معماريته إجتهدات مُنظري الخطاب ما بعد الكولونيالي التي تحدّثت عن مقاومة الغرب في الكتابة والثقافة (الرد الثقافي)، مُقحما هذه الدراسات والعلاقة عبر ثنائية (مركز/هامش) في السرد العربي الذي جاء كاشفا لبرجسية الآخر في استرقاقه للشرق (خطاب الرّق) من جهة، وتمكينه (تعويضه) بمكوناته الثقافية من مقاومة إمبريالية الغرب من جهة ثانية.

ولجأ السرد إلى تصوير الرجل الشرقي مُنتهكا لأنوثة الغرب، لتحقيق رجولته ومشروعه الانتقامي الكبير، وإن تزامن هذا الطرح مع تغييب التناقض لصالح فنية النص ودراميته في المدونة السردية المدروسة، لأنه يُوجّه الحوار الإنساني في وجود الأنساق الثقافية المساعدة له من أجل إذابة الجليد بين المركز والهامش.

ينقل سهيل إدريس في عمله السردى "الحي اللاتيني" صورا متعدّدة عن العلاقة الحضارية بين الشرق والغرب، ممثلة في لجوء بطل السرد (المثقف الشرقي) إلى سيف ذكورته لمناقفة المستعمر القديم، انطلاقا من رؤية بطل "بداية ونهاية" لنجيب محفوظ في أيقونة رده على قهر الغرب المركزي، قائلا: «هذه امرأة إذا ركبها فقد ركبّت طبقة (أوروبا) بأسرها». ولذا يتكئ الروائي على هذه الجملة السردية في إقامته لحوار دياكتيكي بين المركز (المرأة) والهامش (الرجل) في شكل علاقات اجتماعية تسرد حالة رد فعل لاواعية، وانشغالا سرديا بتتبع انفلات جنسي بين الطرفين، مع تغيّب الرد الحضاري والحوار الثقافي في وعي النص ومفاصله. وفي غمار هذا التوجه يؤكد أحمد كمال زكي أن سهيل إدريس «استطاع أن يجعل النفس الإنسانية مسرحا لصراع بين بيروت وباريس، بين الشرق

والغرب؛ الشرق بأديانه وأخلاقه وتقاليده وصُموده ورغبته في التحرر، والغرب بتجربته وتقدمه وثقافته ونزعه الاستعمارية أيضا»<sup>1</sup>.

ويرى عبد الله عبد الدائم أن هذا النص جزء مقتطع من سيرة مؤلفه، لأنه يُظهر كيف أطلّ من تجربة المرأة على آفاق كثيرة في الحياة، بل كيف نقلته إلى ما يبدو نقيضها، نعني الفكر القومية، والحق أن المرأة كانت له أولاً وأخيراً وسيلة للكشف عن ذاته ورسالته وحياته وأمته. إنها وسيلة ولم تكن غاية، وسيلة لتفتيح نفسه وإغنائها، وإثارة قلق مُبدع ومشكلات جديدة لها صلة بقلب حياته القومية<sup>2</sup>.

يُظهر المكان السردي (الحي اللاتيني) بطل السرد في هيئة ضمير، يسافر من بيروت إلى فرنسا لإعداد رسالة دكتوراه حول الشعر العربي المعاصر، برفقة صديقين في كلية الحقوق، بحثا عن حياة جديدة وأفق متجدد وراء البحر. وفي فرنسا يبدأ البطل حياة جديدة مختلفة عما كان في الشرق، فهو هنا «وللمرة الأولى منذ بدأ يعي شعراً بقوة هذه الإرادة التي تعصفُ بوجوده في أن يُولد من جديد. إنه يُريد أن ينسى حادثته وأصحابه وبضع فتيات عربيات عبرن حياته بغموض، ليبدأ من أول الطريق إنسانا جديدا، يستلهم الحياة شخصية جديدة»<sup>3</sup>.

يقول حافظ صبري مُعلقاً على هذه البداية: «إنها رواية الميلاد الجديد وتأسيس الشخصية الفردية، في مجتمع تتأسس فيه الفردانية بمعناها العميق»<sup>4</sup>.

ومن جانب آخر يعتقد سامي سويدان أن الكاتب أراد من بطله أن يكون في طريق ولادة ثانية، مُتجهاً إلى أرض غير أرضه وشعب غير شعبه ونمط عيش لم يسبق له أن عاشه. فجاءت رحلته باديةً على أنها رحلة طلب للعلم إلا أنها تُبطن بواطن خفية، تتكلم في سرّها عن ضرورة التغيير؛ تغيير المكان والعنوان، تغيير الأصدقاء والأجواء في ولادة جديدة كان راغبا في عيشها بطل سهيل إدريس على ضفاف نهر السين؛ فهذه الولادة ليست سهلة على

<sup>1</sup> سهيل إدريس، الحي اللاتيني، دار الآداب-شركة النشر والتوزيع المدارس، ط 14، سنة 2006م، لبنان، المغرب، صفحة الغلاف الخارجي.

<sup>2</sup> الحي اللاتيني، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> الحي اللاتيني، ص 5.

<sup>4</sup> حافظ صبري، سهيل إدريس (من الحي اللاتيني إلى الآداب)، مجلة الآداب، ع 4-6، سنة 2008م، ص 20.

الإطلاق بل إنها عسيرة ومعقدة بقدر ما تتطلبه من جهد لإنجاز تلك المهمة المزدوجة الخاصة بالدافع السلبي وبالجمال الإيجابي، قطع العلاقة مع الماضي وتحديد شكل المستقبل<sup>1</sup>. وتطرح هذه البداية السردية العديد من التساؤلات حول تقديم الكاتب لعلاقة الشرق بالغرب في مكان ضيق مثل الحي، وتقديم مساءلة عميقة في الإبانة عن الفروق الاجتماعية بين مجتمعين مختلفين في العادات والأعراف والتقاليد؟ وسؤال أخير مهم حول مشروعية الهروب إلى الغرب (الأنثى) خوفاً من عادات الشرق وتحجّر ثقافته؟ وتُظهر الرواية في بدايتها صدمة الأنا بالآخر (المرأة/الأنثى) وتتامي شعور الخيبة والانبهار في الوقت ذاته بجو الحي اللاتيني (أوروبا)، حيث تتسلل العادات الشرقية التي عبّر عنها الكاتب بحسّ الطهارة، التي شكّلت صعوبة في اندماج الأصدقاء الثلاثة في المجتمع الغربي، ليتساءل الكاتب قائلاً: «أهو حسّ الطهارة الشرقية الكامن في أعما قهم يُصاب بأول طعنة»<sup>2</sup>.

ورغم التوجس الذي أبداه البطل، فإن رغبته في التخلّص من بقايا الشرق كانت قائمة وشديدة، إنه يهرب إلى الآخر وهو يجهله تماماً ويندفع من تلقاء نفسه لتعويض خسارة نفسية وثقافية تجرّعها في بلاده، فالرواية من الناحية الثقافية والاجتماعية «تعتبر إحدى أهم الروايات الحضارية التي تصوّر مشاعر النقص والدونية تجاه الغرب عامة والمرأة الغربية على وجه الخصوص. فهذه المشاعر نجدها في معظم فصول الرواية من بدايتها إلى نهايتها، ولكن شعور البطل بالنقص لم يكن وليد اللحظة التي وضع فيها قدماه على أرضية باريس، وإنما منذ أن كان في وطنه الشرقي لبنان»<sup>3</sup>.

وبينما كان البطل في السفينة التقى بصبحي وعدنان رفيقاه في الدراسة والتحرّر من شرقة الشرق، وكان كلّ واحد منهما يشكّل صورة مختلفة عن الآخر لهيئة الحي اللاتيني مما قرأه أو سمع به من أحد سبقه في الإقامة به. فنظرة الانبهار سبّاقة في ذهن الرجل الشرقي تجاه

<sup>1</sup> سامي سويدان، المتاهة والتمويه في الرواية العربية، دار الآداب، ط 1، سنة 2006م، بيروت، لبنان، ص 102.

<sup>2</sup> الحي اللاتيني، ص 5.

<sup>3</sup> شريف بموسى عبد القادر، أشكال الصراع الحضاري في الرواية العربية (مقارنة نفسية)، أطروحة دكتوراه، سنة 2004م،

الجزائر، ص 166.

الآخر (وهي عادة لصيقة بالشرقيين)، مقدّما له الولاء والقربان بهذا الإعجاب والهروب في أفكاره ومشاعره، حيث المكان الغربي هو مكان الأمان واللذة والهدوء.

وهو ما حدث لهذا البطل الحالم الذي استفاق على مدخل الحي، وكلام السائق: «إنكم الآن في الحي اللاتيني، فعرّته انتفاضة لصوت سائق السيارة التي أقلّته ورفيقه من محطة ليون، أنحن حقا في الحي؟ أي فرق إذن؟

حين كان يذكر اسم الحي اللاتيني أمامه كانت تنفرُ إلى مخيلته صور من أحياء بيروت القديمة تقوم فيه بيوت متواضعة، أغلب الظن أنها من الخشب، مادام ساكنوها طلابا فقراء قدّموا إلى العاصمة الفرنسية من مختلف أنحاء الدنيا طلبا للعلم والمعرفة، أما الآن فليس هو شعور الاطمئنان الذي يغمره، إذ تمرُّ بمخيلته هذه الصور التي اخترعها خياله، شوارع فسيحة ليس في بلاده، ولا في الشرق كلّها مثلها جمالا ونظافة وانتظاما، وأبنية فخمة مرتفعة كأحدث البنية الكبرى التي بدأت منذ حين تنتظم في الشوارع الرئيسية من عاصمة وطنه، أن تكون هذه بلادا أسطورية العظمة حتى يستحق الطلاب حُبّا كالحي اللاتيني»<sup>1</sup>.

استقر الأصدقاء الثلاثة في الحي اللاتيني وزاد إعجابهم بعادات الأوروبيين في الاختلاط بين الجنسين داخل الجامعة والمطاعم والمكتبات وأماكن الراحة والفنادق وغيرها. ورغم كل هذا مازالت تُراود بطل السرد كوابيس بيروت وعادات الشرق المريضة والمتخلّفة، ليجد نفسه مُجبرا على طرح أسئلة تُعكّر صفو الغرفة والفندق الجديد الذي نزلوا فيه، أسئلة مدارها الخيبة والانتقام من الآخر (الأنثى) هذه المرة، وكأننا أمام بطل يحاول أن ينقل غرائزه لدى الآخر بعد فشله العاطفي والوجداني في الشرق وهو لم يعرف أي امرأة بعد، لكنه مدفوع بشرقه/شرقيته العابثة كما تعبّر الرواية عنه، فبعد «أسبوع طويل ينقضي منذ قدّمت إلى باريس، لم تلق فيه إلا الإخفاق إزاء المرأة، أية امرأة: أسبوع طويل ينقضي، وفي جسدك نار تلتهب وفي مخيلتك ألف صورة وصورة لنساء عاريات ممداتٍ على السرير، يلسعن

<sup>1</sup> الحي اللاتيني، ص 09 - 10.

فكرك وحبك بألف لسان من نار. لا تحاول أن تحتج أن تُنكر، لأجل شرقك ذاك، لم يُغرك منه سوى خيال المرأة الغربية سوى اختفاء المرأة الشرقية في حياتك»<sup>1</sup>.

فوراء هذا الخيال الشهواني دافعٌ جنسي يرتبط بالمرأة التي تمثل الشرق الجامح والذكوري المُغتصب، وعليه جاءت رواية "الحي اللاتيني" مرتبطة بالأنثى التي تمثل على الصعيد الرمزي اللاشعوري الجمعي الذي يحمل الشرق بعاداته وقيمه وتقاليدته<sup>2</sup>.

وتقدّم الرواية صاحب الانتقام الذكوري رجلاً مُنكفئاً على ذاته، تُحاصره شرقيته العنيفة، خائفاً من الأنثى والجنس والعبث الجنسي وكل ما يُحرره عن أناه العميقة والمريضة، وظهر في أول تجاربه العاطفية مع فتاة السينما، وبداية الموعد الانتقامي والعاطفي، حيث تعلق الرواية على هذا الخوف الوجداني بقراءة الفتاة للبطل الخانع الجائع، فقد شعرت الفتاة «بأن هذا الذي إلى يمينها شاب مسكين، شرقي جوعان، سلخٌ كثيراً من أيامه في الكتب والحرمان، وأنه الآن يتحرّق للمس بشرة امرأة، وللتنعم بدفء قُربها وبحرارة أنفاسها»<sup>3</sup>.

ويُحيل هذا المقطع على حالة الكبت والحرمان التي يعانها الرجل الشرقي، ومدى ضعفه في إرادة الفعل وردة الفعل في الوقت ذاته، حيث يسعى الكاتب في نصّه إلى الخروج من شرنقة العادات الشرقية لتحقيق الانتقام المكبوت في تجربته السردية، حيث جاء في السرد هذه العبارة التحريرية: «وحين تصافحنا أقبلَ عليه سامي يودّ أن يُعانقه. لا أرجوك، لا مُوجب للعناق، يجب أن نقلع عن هذه العادة الشرقية السخيفة»<sup>4</sup>.

ونجده بعد ذلك يتساءل بقلق: «أليس كذلك هو شأن الصداقات هناك، في بلاده، في الشرق، في بلاد العرب؟ ما قيمة تلك الصداقات بين الفتيان والشبان؟ ما قيمة تلك الصداقات بين الفتيان والشابات في الشرق؟ إن تلك الصداقات لا تقوم على أساس من المحبة الخالصة، وإنما تقوم على أساس من الحرمان المتبادل»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> الحي اللاتيني، ص 25.

<sup>2</sup> شريف بموسى عبد القادر، أشكال الصراع الحضاري في الرواية العربية، ص 42.

<sup>3</sup> الحي اللاتيني، ص 37.

<sup>4</sup> الحي اللاتيني، ص 45.

<sup>5</sup> الحي اللاتيني، ص 65.

وهذا التوجه الشرقي الجديد هو في الأساس مِيلٌ طباعي جديد، يُعطي السلوك بطريقة مازوخية حسب وجدان الذات الإنسانية والطبع العام الذي تتواجد فيه، وله مؤشرات واضحة حيث يتمظهر التوجّه السادي تجاه العالم الخارجي عن الذات (كما يصوّر ذلك بطل السرد) كَرغبة في التحكّم بالآخرين، كما يتمظهر تجاه الذات كسيطرة على الذات وضبط ذاتي، من أجل تفسير الكثير من التناقضات التي ترتبط بتعقيدات السلوك الإنساني ما بعد الحداثي<sup>1</sup>. ونقف في ما يلي من أحداث الرواية على طرح المزيد من أسئلة التحرّر، التي تتداخل بفكرة الانتقام والخوف من الآخر/الأنثى، وذلك بظهور ليليان فتاة الشعر والأدب والمجك الأول للفشل الجنسي للذات الشرقية، حيث ظهرت العديد من الفراغات البيضاء في مونولوج البطل الشرقي دلالة على حالة الفراغ التي يعاني منها، مثل قوله: «أتراني وقعتُ من نفسها موقع الرضى، أم أنها...»<sup>2</sup>.

ويقول في موضع آخر: «... وأنت ... هذه أسابيع ثلاثة ... وليس في ذهنك إلا صورة جدران كئيبة سوداء وسماء غائمة مُمطرة، وليس في صدرك إلا رغبةٌ في الفرار في الابتعاد...»<sup>3</sup>.

ويدل هذا الفراغ على ما يُشبه عقيدة جديدة في توجّه الأنا، عقيدة مُختلفة عن الأولى التي كانت خاضعة للآخر، حيث تخلّصت من رواسب الماضي وعقد التخلف وتحرّرت من الأنا المريضة، وانتقلت إلى الفعل وتقديم صورة أخرى عن الذات المُهاجمة والعدوانية، تطبيقاً لمقولة التعالي الذاتي الانتقامية (أنا هو أنا طالما أن أنا هو أنا).

ويؤكد راينر فونك إلى أنه توجّه الأنا هو نوع جديد للحياة، وهذه الأخيرة نابعة من نمط للشخصية لم يسبق له مثيل في انتشاره وبحثه عن الاعتراف به كنموذج معاصر للحياة. إنه إذن ظاهرة سيكو-اجتماعية، لا يجب فهمه في إطار التغيرات الكبرى للاقتصاد والمجتمع فقط، بل أيضا في إطار ما يُسمّى بالفلسفة ما بعد الحداثيّة والفن والأدب والعلوم الاجتماعيّة، بما أنها وجدتُ رواسبها في عوالم الحياة ونماذجها ما بعد الحداثيّة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> راينر فونك، الأنا والنحن، ص 22.

<sup>2</sup> الحي اللاتيني، ص 46.

<sup>3</sup> الحي اللاتيني، ص 48.

<sup>4</sup> راينر فونك، المرجع نفسه، ص 20.

وقد استطاع البطل الشرقي تحقيق الهروب والتحرّر بصُحبة الآخر وِعوضَ خَيباته المُتكررة في بلاده، فالغرب «حرّره من بلاهته، ولكنه حرّمه من دِفئها، دِفء قُربها، دِفء حُبّها، دِفء كَلِماتِها»<sup>1</sup>. ويختصر هذا الكلام حالات الخوف والتّرّد الذي تعيشه تلك الذات المغلوبة على أمرها وواقعها، رغم أن البطل على مدار النص كان يتساءل عن ضياعه وفشلِه وزوالِ عقيدته الاجتماعية والثقافية، ويبحث بعمق عن أناه بالانتقام والغدرِ ظنا أن الآخر هو سرق بهاءه ورونقه العاطفي والفكري والمعرفي.

إنه يتساءل قائلاً: «أليس هو فتى من الشرق العربي؟ إنها رواسب أجيالٍ طويلةٍ من الحرمان والكبت والخوف من المرأة، تشدّه إلى ماضيه وتقاليدِه»<sup>2</sup>.

ويضيف صديق البطل قائلاً: «وتساءل فؤاد بعد ذلك في وضوح وإصرارٍ: ألا تعتقد أن كثيرين من شبابنا العربي، هنا وفي الوطن، محرّمون من إستغلالِ أسمى إمكانياتهم، لأن حاجاتهم في الحبّ والجنس غير مُكيفة؟»<sup>3</sup>.

ليخرج البطل بحالة وجدانية جديدة، تغدّت من أسئلته المتكرّرة وحيرته المُمتدة في أفق الغرب الأنتوي، ما يدفعنا إلى التأكيد على وجود قطيعة قام بها الكاتب في نصه مع الماضي والمكان، الماضي الملطّخ بدونية الشرق والمكان المحصور بإعدادات التخلّف والانحسار المعرفي والوجداني. بعد ذلك قام البطل بالتخلّي عن حُمولته التاريخية والثقافية السابقة، حيث يؤكّد جورج طرابيشي في حديثه عن الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، أن البطل الإدريسي طالب شرقي عطشٌ لحرية مفقودة في شرقه منذ طفولته المبكرة، لأن أصل الكتابة هو «جدل القهر الكولونيالي والاعتصاب الجنسي، قد جعل الكثيرين من أبناء المُستعمرات المقهورين والمخصّيين نفسياً يهتفون بينهم وبين أنفسهم عند مرآهم لإمرأة بيضاء نقيّة البشرة، هذه امرأة إذا ركبتها فقد ركبت أمة بكاملها»<sup>4</sup>.

إن بطل "الحي اللاتيني" هو جزء من تجارب كثيرة لأبطال الروايات العربية الحضارية، ورغم أنه طالب دكتوراه إلا أن فيه نقطة ضعف شهوانية، حيث تحوّل إلى متسوّل للحب

<sup>1</sup> الحي اللاتيني، ص 76.

<sup>2</sup> الحي اللاتيني، ص 86.

<sup>3</sup> الحي اللاتيني، ص 123.

<sup>4</sup> جورج طرابيشي، شرق وغرب رجولة وأثوثة، ص 9 - 10.

والهوى والجنس في باريس، الأمر الذي جعل هذا التسوّل يتحوّل إلى عادة فعبادة راسخة بلا قيود تكبح نزواته<sup>1</sup>، التي تشكّل نقطة ضعف في المثقف العربي الطليعي والجديد، لأنه صدمة الحضارة الغربية جعلته يشبه النموذج الصهيوني الجديد الذي قام بتفكيكه **عبد الوهاب المسيري**، وسعيه الدؤوب إلى تطبيق مبادئ الحلولية الكمونية في الآخر، تحقيقاً لانتقام تاريخي ومعرفي قديم بين الشرق والغرب.

---

<sup>1</sup> ينظر: السيد أحمد فرج، أدب نجيب محفوظ وإشكالية الصراع بين الإسلام والتغريب، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، سنة 1990م، مصر، ص 10.

#### 3.2.4 تشظي الذات بين اغتيال الآخر والاستسلام للشرق:

يخوض بطل الحي اللاتيني تجربته الأخيرة، وهي تجربة الانتقام من الأنثى الغربية، وتحطيم كل الصور المشرقة التي كوَّنها الآخر عن الذات العربية، مُختصراً كل أفكار جماعته التي ينتمي إليها كما يذكر غالي شكري في دراسته حول أزمة الجنس في الرواية العربية، مختصراً ثقافة وتاريخ مجتمع بكامله في صراعه مع الغرب<sup>1</sup>، واكتفائه بالرد اللاواعي على إمبرياليته القديمة، وتقديم الانتقام على أنثاه المتمدنة في باريس، والإصرار على الحكم عليه بأن أنوثته مهدورة مثل نموذج الفتاة الضائعة (Fille Perdue) كما وصفتها الرواية، من خلال تصريح الكاتب على لسان أبطاله: «إن بعض العناصر الشرقية والعربية بصورة خاصة، تُعطي في كثير من الأحيان فكرة سيئة عنكم، بما يُرافق مسلكها من شذوذ وخرق للمواصفات الاجتماعية»<sup>2</sup>.

لندخل في الجزء السردى الأخير معترك الانتقام اللاواعي والكبرى بدخول حياة البطل المجهول الاسم فتاة اسمها جانين، تعاني من الحرمان العاطفي بعد انفصالها عن خطيبها السابق، لتبدأ العلاقة العاطفية بترجمة البطل البيروتى للعديد من القصائد لعشيقته الجديدة. وأول ترجمة هي قصيدة "الحرمان"، بحثاً منهما عن ترميم حالة الخيبة والفشل العاطفي والوجداني الذي أسرهما من قبل، حيث تقدّم هذه القصيدة غطاءً جديداً لتجربة البطل وتمهّد لارتباط روحي وجسدي سعى إليه في ولادته الجديدة، فالقصيدة كانت في الأساس تحكي «مأساة الحبّ في بلادنا... مأساة اللاوجود، أو مأساة الوجود اللإنساني، كان هدف البطل هو انتزاع هذه اللا من وجدانه منذ أن أمسك ذراعه ومُعينا يرتقيان السلم ولكنها توقفت لحظة، إذ بلغا باب غرفته: على أن لي شرطاً واحداً! قوليه دائماً.

هذه الليلة لن تترجم لي الحرمان؟

وتلك الليلة لم يُترجم لها الحرمان... لم يُترجم الحرمان ولم يُترجم أية قصيدة سواها، فقد بدأ يعيش في ينبوع العطاء الذي لا يُوحى بغير الأخذ، فيُعطل الفكر ويُخرس اللسان، وهي أيضاً كانت تأخذ بقدر ما تعطي، وما أكرم ما كانت تُعطي. والحرمان هنا من وجهة نظر

<sup>1</sup> ينظر: غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، دار الشروق، ط 1، سنة 1991م، بيروت، لبنان، ص 173.

<sup>2</sup> الحي اللاتيني، ص 168.

شرقية، معناه أن الشرقي محروم من لذته الجنسية وذلك لأنه خاضع لرقابة التقاليد التي تحرمه من كل شيء، هذا الشيء الذي وجده عند المرأة الغربية وجده عند جانين، وهذا الأخذ والعطاء بين البطل وجانين هو المعنى الإنساني الناتج عن الحويلة الوجدانية من العلاقة، هذه الأخيرة شكّلت تكاملاً وانسجاماً بين الروح والجسد»<sup>1</sup>.

يحاول الكاتب أن نهي المأساة الشرقية المظلمة بعودة البطل إلى بيروت، ولقائه بأمه وناهدة التي تختصر عادات الشرق وغطسة الرجولة العربية. وبطريقة ما تُدرك الأم حقيقة ابنها وتصرّ عليه أن يترك الفتاة الفرنسية لحالها ويعود لدراسته ويستكمل أطروحته، ويُعمّق رؤيته السياسية ووعيه الثقافي والاجتماعية، وإدراكه أن المرأة الغربية فتحت أغواره الشرقية على الانتقام بتاريخه الشرقي الطويل واللاوعي والكبت بأنواعه وليس على حقيقة التطور والانفتاح، وليس على معرفة ذاته وشرقيته التي يجب انتزاع الصراع الذاتي منها وتخليصها من سيطرة الأنا العميقة التي أرهقته في باريس.

في الأخير يُذعن البطل لضغط أمّه (الشرق)، لأن (هذا الأم-الماضي-الشرق تُطبق على عقل البطل وضميره، وتجعله يكتب إلى جانين الرسالة الخيانة التي أشعرته فيما بعد بالذلّ والجبانة وشاركت ناهدة الأم في تمثيل الماضي)<sup>2</sup>.

ونراه في لقاء الشرق يقارن مرة بين المرأة العربية ومثيالاتها من الغرب، وكأنه بدأ يستفيق من كابوس الانتقام وضجيج الحي اللاتيني، أو أنه يحاول أن يقنع ذاته بوضعه الجديد ويُخلص نفسه من تأنيب الضمير من الأنانية والنرجسية الشرقية البهيمية، ليجد نفسه «وقد ظلّ بُرْهة ينظر إلى ناهدة، فلا يراها هي، وإنما يرى آلافاً وآلافاً من هاتيك العربيات المُتَناثرات في أرجاء الوطن الكبير، يُقيم الحذر بينهن وبين الرجل حواجز ضيقة، يستحيل معها كلّ تعاون مُثمر وكل مشاركة مُجدية»<sup>3</sup>.

ويتخلص سهيل إدريس في آخر النص بسرعة سردية غير مسبوقه من تجارب الانتقام بصراع أقامه بين الأم اللبنانية والفتاة الفرنسية البعيدة، هذه الأخيرة حملت من البطل

<sup>1</sup> - الحي اللاتيني، ص 162 - 163.

<sup>2</sup> حامد صدقي وآخرون، رواية الحي اللاتيني على ضوء النظرية البنوية الغولدمانية، مجلة دراسات الأدب المعاصر، السنة الرابعة، ع 15، سنة 1391 هـ، ص 72.

<sup>3</sup> الحي اللاتيني، ص 197.

واضطرت لإسقاط جنينها، مُختصرا المجال لصراع حضاري طويل ومُرهِق بين الشرق والغرب، بين الماضي والحاضر والمستقبل، بين ما هو كائن (موجود) في الغرب وما هو مُنعدم (الحرمان) في الشرق العربي.

ويعلق الدكتور شريف بموسى عبد القادر على حالة الإجهاض المريرة بقوله: «وحتى نفهم سبب هذا الرفض يجب علينا أن نتعامل مع هاتين الشخصيتين على المستوى الرمزي وليس الفردي، فلا يعود بطلنا يمثل نفسه وحدها، ولا يعود يمثل حتى الفتى الشرقي، وإنما يغدو رمزا للشرق الذي يستيقظ. ولا تعود جانين تمثل نفسها وحدها، ولا تعود تمثل حتى الفتاة الغربية وإنما تغدو رمزا للغرب الذي يأفل»<sup>1</sup>.

ويُسدل الستار في نهاية الصراع بقيام البطل تحت ضغط شرقي يستلم له، بالتخلي عن الفتاة الباريسية وكل ما له علاقة بالغرب، ويعود الشرقي لشرقه الأنيس ومكانه القديم، وكأن الكاتب أراد بهذه التجربة الخاصة أن يقدم إثباتات نفسية واجتماعية على حالة الفشل الفكري والثقافي في المجتمع العربي، حيث بدأت العلاقة بحلم قاد إلى انبهار وتسلط وعدوانية وانتهى بمأزق اجتماعي وتعويض بشهادة الدكتوراه والانخراط في العمل السياسي، من أجل تجاوز إخفاقات الرجل الشرقي في المجتمع الأوروبي وسذاجة العقل العربي بعد النكسة القومية والانهزام المعرفي والتاريخي.

وجاء في خاتمة القصة خطاب الشرق المُعَاتِب للبطل والمُحتفِي به الوقت ذاته، تخليصا له من همومه وذنوبه التي أعدمته الآخر، وكان المضمون الختامي والمنقذ لسهيل إدريس من المرأة ذاتها، من الأم التي احتوت البطل وكلّ رجال الشرق المنكفئون على ذواتهم وعُقدهم النرجسية والسادية وتاريخهم الجنسي المنغلق.

يقول سهيل إدريس واصفا ملامح البطل الداخلية وصراعه مع أناه ومجتمعه في خطاب الذات الطويل: «لا ما أنت بالحالم، وقد آن لك أن تُصدّق عينيك، أو ما تشعر باهتزاز الباخرة وهي تشقّ هذه الأمواج، مُبتعدة بك عن الشاطئ، متّجهة صوب عاصمة بلادك؟ لا ليس هو بالحالم، فهذه أطياف بيضاء تلوح في جموع المُستقبلين، وتبدو لعينيه أشباحا نائية، كأنما هي رسم اهترت به يد المصوّر، فخرج مُضطرب الخطوط، ما تلبثُ طويلا حتى

<sup>1</sup> شريف بموسى عبد القادر، أشكال الصراع الحضاري في الرواية العربية، ص 53.

تتجلى معالمها. ولم يعرف أن ذلك الجمع الصغير الأبيض هو جمع أهله إلا حين أصبحت  
الباخرة على بعد يسيرٍ من الشاطئ وتقترب منه الوجوه رويدا رويدا، ثم ينبثق منها فجأة  
وجه فتى، في ملامحه قسوة وقلق.

ويظلُّ هذا الوجه الحبيب يكبر وينمو، ملامح وتقاسيم عميقة معبّرة، واثقة مُشرقة، ويرتفع  
ويسمو، حتى يحتل الشاطئ، وكل شيء من ورائه ظلّ، ثم يملأ الأفق كلّهُ، فلا ترى عيناه  
من دونه شيئاً.

وتكون يد فؤاد هي أوّل يد يُصافحها، فيشعر أنه يُصافح فيها عشرات من الأيدي التي  
يعرفها، وألّوفا من الأيدي التي لا يعرفها، انتثر أصحابها هنا في بيروت، وهناك في  
دمشق، وهُنالك في القاهرة والقدس وبغداد وتونس، وفي كلّ ركن من بلاد العُروبة (...)  
وعادت إليه أمّه تنتزعهُ من أصحابه، كأنّها كانت تخشى أن يفروا به دونها، ثم قالت،  
وكأنما تعلق على عبارة صديقه:

الحمد لله.. لقد انتهينا الآن يا بُني، أليس كذلك؟

وفي تلك اللحظة، طافت بمُخيلته حياته الباريسية كلّها في الحي اللاتيني، وتذكّر أصدقاءه  
هؤلاء الذين سيعودون عمّا قليل إلى الوطن، فأطبق عينيه هنيهة، ثم فتحهما، فإذا فؤاد  
في وجهه تبسّم له عيناه الواثقتان القاسيتان.

وتناول ذراع أمّه ومضى بها، وغمره الاطمئنان حين شعر بأن فؤاد إلى جانبه، أعادت  
عليه أمّه السؤال:

لقد انتهينا الآن يا بُني، أليس كذلك؟

فأجابها من غير أن ينظر إليها:

بل الآن نبدأ يا أمّي...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> الحي اللاتيني، ص 263 - 264.

#### 4.2.4 تجربة العدول والتوبة الثقافية:

يعترف سامي سويدان بأن هذه الرواية هي رواية (رؤية) اختلافية قام بها الرجل الشرقي في الغرب، أدت إلى تحقيق توبة فكرية وثقافية حينما قام بالعدول عن مشروعه الانتقامي، لأن البطل حقق وعياً ونضوجاً فكرياً في آخر النص، وقام بولادة ذاتية جديدة على المستوى النفسي والثقافي تحققت بنيله لشهادة الدكتوراه والانخراط في العمل السياسي والنشاط القومي، لأنه «إذا كان بالإمكان اعتبار هذه الرسالة دليلاً على اكتمال شخصية صاحبها ونضجها في الوجهة التي اختارها دراسة ونشاط ثقافياً وسياسياً، وشهادة الدكتوراه إعلاناً عن أهليته واعترافاً بكفائيتها للانطلاق في مرحلة جديدة من حياته»<sup>1</sup>.

وكان مدار السرد في هذه القصة ينطلق مرة ثانية ويبدأ بداية جديدة في الوقت ذاته، بداية لتصحيح وعي الشرق الجريح، وتضميد أفكاره التالفة والمُرهقة بعصور الكبت والتفوق، وخير دليل هنا البطل (X) رمز لذات غير معروفة، مُبعثرة المعارف ومُشتتة الانتباه، في مقابل شخصية مُساعدة لحركات البطل المجهول ومزاجه النفسي، تتمثل في رمز النضال والجهاد المعرفي (فؤاد)، الذي ذهب إلى غرب الآخر بحمولته الشرقية وعاداته العربية والدينية مُغلّفاً بجدار من الحماية حتى لا يحدث له انبهار خُرافي وخاطف لانتمائه وهويته مثلما حدث للبطل الإدريسي هنا.

ورغم ذلك تم تعديل تجارب الانتقام وإخفاء الكثير من أحداثه السرد دون شعور منا، من خلال نيل البطل لشهادة الدكتوراه في الأدب وتجاوز محنه العاطفية بالعمل السياسي والقومي، وظهور فؤاد أمام الباخرة لأخذ يده وإعادته لشرقه ومكانه الأصلي، لنكون في نهاية النهاية السردية، وبداية بداية جديدة للذات العربية عامة، بداية جاءت في ثنايا النص الإدريسي، مجسدة في جملة محورية هامة ما يقع على عاتق البطل الآن بعد عودته بحمولة جديدة لوطنه، وهي: «ولكن ينبغي العودة إلى بلادنا، يجب أن نعيش في وطننا ونشارك في حياته. إن أماننا صراعاً طويلاً يا عزيزي»<sup>2</sup>. فيظهر البطل صحوته في خطابه إلى صديقه، قائلاً: «إذن علينا إذن أن نعمل يدًا واحدة يا فؤاد، وكم يسعدني أن نعمل معا يوم

<sup>1</sup> سامي سويدان، المتاهة والتمويه في الرواية العربية، ص 121.

<sup>2</sup> الحي اللاتيني، ص 232.

نَعُود، إِنَّ هَذَا يُسَعِدُنِي أَيْضًا يَا عَزِيزِي، وَلَكِنَّكَ أَنْتَ فِي بَيْرُوتَ وَأَنَا فِي دِمَشْقَ، وَسَيَعْمَلُ كُلُّ مَنَّا فِي مِيدَانِهِ، لَسْتُ أُدْرِي مَا الَّذِي سَأَعْمَلُهُ يَوْمَ أَرْجِعُ، وَلَكِنِّي أَحْسَبُ أَنَّي سَأَدْخُلُ الْحِزْبَ الَّذِي يُعَبِّرُ عَن نَزَعَاتِنَا وَأَمَانِينَا، أَنَا أَعْتَقُدُ أَنَّ الْعَمَلَ الْحِزْبِي هُوَ مِنْ أَنْجَحِ الْأَعْمَالِ وَأَثْمَرِهَا فِي خِدْمَةِ الْوَطَنِ"<sup>1</sup>.

ورغم محاصرة الأم/الشرق للبطل واكتفائه بالعودة محملاً بشهادته الجامعية وتوجهه السياسي والثقافي الجديد، إلا أن حالة لاوعيه الجنسية-الباريسية لم تشف بعد من مرض الانتقام، وأعلن لجانين رغبته بالزواج منها بعد أن صارع ضميره طويلاً، إلا أن الأخيرة رفضت طلبه لوجود اختلاف عاطفي وثقافي بينهما في هذه اللحظة، اختلاف بين صاحب القوة والضعيف، وعلقت قائلة في خطاب طويل كأنه رسالة افتراق بين الغرب الجريح والشرق الذكوري المتوج: «إِنَّكَ الْآنَ تَبْدَأُ النَّضَالَ. أَمَا أَنَا فَقَدْ فَرَعْتُ مِنْهُ، وَمَاتَ حَسَّ النَّضَالَ فِي نَفْسِي. لَقَدْ عَجَزْتُ عَن أَنْ أَقَاوِمَ أَطْوَلَ مِمَّا قَاوَمْتُ. فَسَقَطْتُ ضَعِيفَةً مَهِيضَةً الْجَنَاحِ.. أَمَا أَنْتَ فَقَدْ قَرَأْتُ أَمْسُ فِي عَيْنِكَ اسْتِعْدَادًا طَوِيلًا، طَوِيلًا جَدًّا لِلْمَقَاوِمَةِ وَالصَّرَاعِ، وَقَدْ كُنْتُ قَرَأْتُ مِثْلَ ذَلِكَ فِي عَيْنِي صَدِيقِكَ الْعَزِيزِ فُوَادَ (...) إِنَّكَ إِنْسَانٌ جَدِيدٌ يَعْرِفُ الَّذِي يُرِيدُهُ، وَيَسْعَى إِلَيْهِ بِثِقَةٍ وَإِيمَانٍ. لَا يَا حَبِيبِي لَسْنَا عَلَى صَعِيدٍ وَاحِدٍ.

لقد وجدت أنت نفسك بينما أنا أضعت نفسي. فكيف تُريدني أن أستطيع السير إلى جانبك قدما واحدة، في الطريق الشاق الذي ستسلك؟ إنني لا أنتمي إلى جيلكم جيلك وجيل فؤاد وربيع وأحمد وصبحي وعدنان. لا لن أذهب معك. إن بوسعي الآن أن أتمثل نفسي إذا رافقتك. ستجرجرتني خلقك، سأعيق طموحك، سأكون أنا في السفح وتكون أنت في القمة فامض قُدماً يا حبيبي، ولا تلتفت إلى ما ورائك. أما أنا فسأستمد دائماً من حبي لك. هذا الذي تصهره الآلام وقوداً يُشع عليّ، فينسيني شقاء عيشي، وزادا أتبلغ به حتى أيامي الأخيرة. فدعني هنا أتابع طريقي حتى النهاية، وعد أنت يا حبيبي إلى شرقك البعيد الذي ينتظرك، ويحتاج إلى شبابك ونضالك. جانين»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> الحي اللاتيني، ص 232.

<sup>2</sup> الحي اللاتيني، ص 261 - 262.

ويعلّق سهيل إدريس بعد نهاية المسار الشهواني والانتقامي للبطل الشرقي والعربي: «وبعد، فإن إنسان روايتنا الحديثة وبطلها في آن واحد هو كائن يبحث عن ذاته الحقيقية عبر تجاربٍ كثيرة، يبدو فيها تأنّها قلماً غير مُستقر، يُسافر طويلاً في الماضي كما نرى البطل في الحي اللاتيني، ويشطح إلى المستقبل. ويبلو كثيراً من النساء ويأثم ويخون ويتعثّر ويحبّ الحبّ العاطفي والحبّ الشهواني ويخيبُ فيهما كليهما؛ إما في الغرب وباريس وتجرّبة فتيات باريس وجمالهن، إما في الشرق وبيروت وتجرّبة فتيات الشرق، ولكنه يبدأ من جديد، ويُحاول مرة أخرى»<sup>1</sup>.

لقد جاءت رواية "الحي اللاتيني" لتجاوز عُقدة النقص لدى الذات العربية، والبحث عن طرق التوبة الثقافية والاجتماعية المبنوثة في فلسفة ليفيناس (Emmanuel Lévinas) التي يسعى من خلالها للحفاظ على العلاقة بين الأنا والآخر وعدم تقويض الآخر، وتحويله إلى شبيهه والسيطرة عليه ودمجه في نظام الأنا، اعتماداً على نظام الاختلاف الاجتماعي والثقافي كمُعطى يُؤسس للهوية، التي تتحقق بوجود الآخر.

يقول ليفيناس: «أن نتكلّم هو في نفس الوقت أن نتعرّف على الآخر، وهذا التّعاطي الذي يتطلبه الكلام هو بالتحديد العمل بدون عنف»<sup>2</sup>.

ويتحقّق هذا الفعل التثاقفي عن طريق الحوار والامتثال للعلاقة الإنسانية بين الذات والآخر، رغم أن النصّ الإدريسي افتقد لفعل التعايش وحرص من بدايته على تقديم العُنف والانتقام لتحقيق الهوية والكشف عنها، هوية بطل بقيت في حالة صراع وانكفاء وميول جنسية رُفضت كلّ فرص الحبّ مع الآخر، الذي يكشف الهوية والذات ويقوم بنقد حضاري يجلي كل ما يجمع بين الذات والآخر، وهو تقاطع مع مشروع الجابري وأركون في خطاب النهضة واستعادة الهوية والمثقف العربي.

وتتكشف هذه الهوية من جانب آخر عند الغير/الآخر، الذي يسعى إلى مُحاصرة كلّ أسباب العنف والغضب المُتراكم عند الذات، للوصول إلى تحقيق الاحترام المتبادل كما جاء في السرد، من خلال سعي جانين إلى الارتباط بالبطل كمالاً لهما بعد حالات الخذلان والعبثية

<sup>1</sup> حامد صدقي وآخرون، رواية الحي اللاتيني على ضوء النظرية البنوية الغولدمانية، ص 91 - 92.

<sup>2</sup> بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2005م، بيروت، لبنان، ص 160.

الاجتماعية التي تعرضا لها كل طرف، وفي الأخير تزولُ عقدة الكراهية والحدق بين الغير والأنا، ويدخلا معا في حالة من التعاطف النسبي والمحبة والإيثار. ويرى ليفيناس في التأكيد على التعامل مع الآخر من جانب أخلاقي أن مُلاقة الإنسان الآخر تقضي على وحدة الإنسان وأنانيته، فالاعتراف بالإنسان الآخر إنّما هو الحدث الحاسم الذي يُحدّد بدأ الوجودِ البشري للإنسان وعندما أقترب من الإنسان الآخر، فهذا الأخير يطلبُ مُساعدتي، وبهذا يُزعج سكينتي ويضع حرّيتي في موضع تساؤل يعكّر صفاء ضميري<sup>1</sup>.

ويوافق هذا الطرح ما أشار له نور الدين أفاية، جاعلا الآخر أفقًا للذات والعكس صحيح، فالآخر جزء من نظرتنا إليها (الذات)<sup>2</sup>، ولا تتحقق كينونة الذات إلا في ظل وجود آخر مختلف يقدم نقدا حضاريا لنا، ويجعل الخطاب النهضوي قائما وحقيقة في الواقع والمخيل الثقافي والأدبي.

---

<sup>1</sup> وردة بوعائشة، الهوية والاختلاف في فلسفة إيمانويل ليفيناس، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف: فريدة غيوي، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2014م - 2015م، ص 102.

<sup>2</sup> نور الدين أفاية، الغرب المُتخيل (صورة الآخر في الفكر الإسلامي الوسيط)، المركز الثقافي العربي، د.ط، سنة 2000م، الدار البيضاء، المغرب، ص 50.

## 3.4 إشكالية اللقاء الديني واللغوي في رواية "اليهودي الحالي" لعلي المقري

#### 1.3.4 حدود المثاقفة وتجاوز النسق الاجتماعي:

تقوم رواية "اليهودي الحالي" على بعث الروح الإنسانية المُسالمة بين الأنا والآخر (بين المسلم واليهودي)، وصولاً إلى بناء علاقة حبّ خالدة بين البطلين سالم وفاطمة (معتمداً على تسمية ذات دلالة حوارية وحميمة)، من أجل تجاوز أسباب الصدام والصراع التي نظّر لها الغرب الاستعماري والشرق المهزوم ثقافياً ووجدانياً.

إنها رواية التحرّر والبعث الجديدة في استنطاقها المعرفي للعلاقة الدينية القوية بين النموذج الإسلامي واليهودي، حيث اكتسب وجوداً جديداً وماهية نفسية مغايرة بعد أن أصبحت (كل الأيام فاطمة) في تصدير علي المقري لنصه المُتسامح، حيث أصبح الأنا هو الآخر (Je est un autre).

وتؤكد ماجدة حمود في سياق قراءتها الثقافية للنص انطلاقاً من محور العنونة أن الروائي اليمني علي المقري يقدّم في روايته مشاهد تُتيح لنا مُعايشة علاقة إنسانية مدهشة بين الأنا المُسلمة التي تجسدها فاطمة، والآخر الذي يُجسده اليهودي سالم، وقد جمعها الانتماء إلى فضاء مكاني واحد هو اليمن. فبدأ العنوان تجسيدا للعلاقة الإنسانية المدهشة التي تقوم على الحبّ والعطاء، إذ لم يشكّل اختلاف الدين عائقاً لها.

لهذا حين نتأمل الجملة المشكّلة للعنوان نجد الاسم (اليهودي) احتل موقع الصدارة نظراً إلى أهميته، وقد أُخبر عنه مباشرة بصفة (الحالي: الجميل) لنفي أي انطباع سلبي قد يلحق به، إذ تنطق به المرأة المحبّة فاطمة لتنادي حبيبها (اليهودي): «ألا يُعلمونك يا يهوديّ الحالي...؟ أربكتني كلماتها، وهي تقول بحنان وغنج لم آلفهما، فأنا يهوديّها، أو اليهودي حقّها. بل أن في عينيها مليح (حالي)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> نقلاً عن: ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 161 - 162.

جاء في مقدمة الرواية: «كانت فاطمة تقرأ القرآن على سالم الشاب اليهودي، وتُعلمه اللغة العربية. وكان يعلمها هو اللغة العبرية. تحابا ولكنه حبّ محرّم في ظلّ الخلاف بين اليهود والمسلمين في قرية ريدة اليمنية. مضيا غير مكترئين بالأصوات المعارضة. استقرّا في صنعاء حيث بدأت رحلة أخرى من المواجهة»<sup>1</sup>.

لذلك كان التشارك اللغوي مُحدّداً مُهما للمثاقفة الحضارية والانفتاح المعرفي بين البطلين في ظل لغة التحريم التي ستسود في محطات السرد اللاحقة، لأن ثمة آفاق إنسانية رحبة تضمّ البشر مهما كان تنوّع دياناتهم وأعراقهم وأفكارهم.

وتمكّنت فاطمة من أن تتجاوز حُدودا وضعتها السلطة الأبوية، وأصغت إلى نداء داخلي خفق به قلبها المؤمن، فنشّر حوله المحبّة والتعاطف<sup>2</sup>، ويمكن العودة في هذه الرؤية إلى طرح جاك دريدا (Jacques Derrida) في تعارف الأنا من خلال الآخر، من خلال مقولته في كتابه "أحادية لغة الآخر": «إن اللغة للأخر جاءت من الآخر، بل هي مجيء الآخر»<sup>3</sup>.

وضمن سياقات الروح المثاقفة والحوارية يقول جمال جبران في دراسته "عن المُهمَل والمهمَل في روايات علي المقري": «في عمله السردى "اليهودي الحالي" يُعاود علي المقري بحثه عن فكرة الانتماء والهوية وحُدودهما بالنسبة إلى الأقليات.

يختار بقعة من التاريخ اليمني ليحطّ فيها وتأتي ما بين الفترة الممتدة من 1054 و1077 هجرية: "قررت أن أدون هذه الأخبار من أيام فاطمة وزمنها، حتى هذه السنة التي تزوّجت فيها حلما لتُنجب توأمين: أملا وفجيعة". في هذا العمل يبدو علي المقري لاهثا بسرد نابض غير مترهّل ولا مُثقل بالتفاصيل. ينهض على نحو عمودي مُتصاعد بلا خوض تفاصيل جانبية تعريفية بجغرافيا المكان. كما يبدو مُستعرضا ثقافته التاريخية لكن من دون أن يَحيد عن فكرته الأساسية التي تنتقلُ زمنيا بسلاسة من الجدّ إلى الابن فالحفيد، وهو من وراء هذا

<sup>1</sup> علي المقري، اليهودي الحالي، دار الساقى، ط 2، سنة 2011م، بيروت، لبنان، الصفحة الداخلية.

<sup>2</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 174.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كأنه يُريد فقط أن يقول أنّ بالإمكان اتّخاذ الحبّ كفكرة ورأية في مُجتمع مُتباين وِغَارِق في صِراعات دينية ومذهبية، على الرغم من إستحالة تُحقّق الأمر على أرض الواقع»<sup>1</sup>.

استطاعت الكثير المقاربات النقدية تقديم قراءة عميقة للمثاقفة الحضارية المبنوثة في هذا النص، ومن ذلك تصريح يمني العيد في جريدة السفير جاء فيه: «عنوان لافت لرواية تستوقفنا حكايتها. لقاء جميلٌ بين الحبّ والدين، بين قلوب البشر وعقولهم، يؤسّس لخلصهم من العنف والقتل والدمار. كأنّ الرواية في قراءتها للتاريخ، تتوجّه إلى زمنٍ حاضرٍ نعيشه في أكثر من بلد عربي إن لم نقل فيها كلّها»<sup>2</sup>.

ويمكن الوقوف في هذا العمل الدرامي من ناحية البناء على دمج التاريخي بالديني المقدّس، دمجٌ سعى من خلاله الكاتب إلى تفكيك العلاقات الصدامية بين الأنا والآخر دون تحديد حدود الأنا من الآخر، على اعتبار أن هذا النصّ هو إحتواء ومثاقفة سعى إليها كلّ من سالم وفاطمة بطلا السرد.

يقول صلاح فضل: «يُقلّب المقرّي في روايته المثيرة مواجع التعايش العسير بين الطوائف والأقليات الدينية، ويحكّيها مرة بصيغة السيرة الذاتية، ثم يُعقّب عليها بأسلوب المدونات التاريخية، فيجمع بين النبرة الشخصية الحميمة لراوٍ يعبرُ حواجز الفئات المختلفة على جناح الحبّ والألفة، وبين مقتضيات التدوين التاريخي في الحياة والتباعد والموضوعية»<sup>3</sup>.

يسعى علي المقرّي إلى محاكاة حوار الحَضارات والأديان عبر سرد قصة حُبّ خالدة وَقَعَتْ بين بطلين إعتدا على فكرة التبادل الثقافي والديني واللغوي، عبر تقديم تفاصيل سردية جذابة في حوار الأنا والآخر اللطيف، حيث يجد سالم نفسه في بيت فاطمة، ليكتشف في تلك اللحظة أنّ «ملمح الفرح بدا واضحا على وجه فاطمة، وهي تستقبلني. أدخلتني إلى غرفة بيتهم الطويلة التي يسمونها الديوان، وفيها جلسنا متقابلين. بدأتُ تكتبُ على اللوح: (س.. ل.. م.. ن.. هـ). أعجبني اسمي وهي تنطقه من شفيتها.

<sup>1</sup> جمال جبران، عن المهمل والهامشي في روايات علي المقرّي، مجلة بدايات، ع 18 - 19، سنة 2017 - 2018، ص 182 - 183.

<sup>2</sup> اليهودي الحالي، الصفحة الداخلية.

<sup>3</sup> اليهودي الحالي، الصفحة نفسها.

كنتُ كمن يكتشفُ اسمَه ووُجوده لأول مرة. أمسكتُ بيدي، وعلمتني كيفَ أخطُ الحُرُوفَ، وأنطقُ بها بصوت مسموع. حين أنجزتُ المطلوبَ قلتُ: (حالي.. حالي.. يا نبيه). أضافتُ وهي تبتسمُ: الآن، ما يُعجبك؟ أكتبُ اسمك سالم اليهودي وإلا سالمَ الحالي، وإلا أقولُ لك اليهودي الحالي، ما رأيك؟»<sup>1</sup>.

ومما تجدرُ الإشارةُ إليه أن مُصطلحَ الحالي في اللغة اليمينية يدلُّ على الحُسن والجمال، وفي هذا إشارة على خُروج المؤلف عن النمطية القديمة حول الآخر اليهودي وتجاوز العقدة النفسية والاجتماعية السائدة، التي أكّدها ماجدة حمود في بحثها عن إشكاليات المُثاقفة الدينية واللغوية بين الأنا المسلمة والآخر اليهودي بين فاطمة المسلمة وسالم اليهودي، حيث تؤكدُ أن السياق الذي وردتُ فيه كلمة اليهودي سياق إيجابي، فهو «مُحاط بلغة الحب (الحنان والغنج) ويبلغ أقصى مدى حين يُضاف اليهودي إلى الذات العربية (عبر ياء المُتكلّم: يهودي، يهوديها) مثلما تلتصقُ به صفة تُخبر عنه (حالي).

ويتكفّل الروائي بتوضيح دلالاتها (مليح) لمن هو غريب عن اللهجة اليمينية، وبذلك تبتعدُ عن العنوان الظلال المشوّهة ذات الأبعاد السياسية التي قد تتواردُ إلى الذهن (الحالي هو اليهودي الذي ينتمي إلى الزمن الحاضر)، فتبتعدُ بالتالي عن مُخيلة المتلقّي الدلالة السلبية، التي تُلحقُ عادة الأيديولوجية الصهيونية بالدين اليهودي، وتُقلحُ الرواية في ترسيخ الدلالة الإيجابية»<sup>2</sup>. فيجيب سالم بعد تتابع سردِي وجيز، قائلاً: «صرتُ أحسُّ بأن هاتين الكلمتين هُما سرُّ حياتي، إذ لم تكونا حياتي كلها، معهما أصبحتُ أكتشفُ من أكونُ ومن سأكونُ، لا أعني أنني أصبحتُ أعلمُ الغيب، إنما بقيتُ غير مُبالٍ بما سيحصلُ لي، إذا ما كنتُ في ظلّها الحاني بلذة المودة، وهي تتدفقُ من فاطمة أثناء نُطقها لهما»<sup>3</sup>.

ويمتلئ النص السردِي بتبادل/تواصل ديني وثقافي ولغوي مُتسامح بين الذات المسلمة والآخر اليهودي، حيث تم إلغاء كل صور الصراع النمطية في المجتمع الذي يسعى إلى إبطال المُثاقفة والزواج كما وصفته البطلة، التي بادرت إلى تعليمه العربية والإسلام والقرآن الكريم، وفي الوقت ذاته أخذتُ من عبريته وأصول دينيه رغم أن عادات المجتمع تُهددُ

<sup>1</sup> اليهودي الحالي، ص 11 - 12.

<sup>2</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 162.

<sup>3</sup> اليهودي الحالي، ص 27.

حياتهما، ليجد سالم وفاطمة نفسيهما في مأزق اجتماعي وخلقِي وسط الأهل والدار، مثلما حدث لسالم من مُجادلة بينه وبين والده نقاش بعدما سمعه يقرأ سورة الضحى، ف«حين انتبه أبي، في البيت، إلى صوتي، وأنا أتلو هذه الكلمات كاد يُجنُّ. ظلّ يقوم ويجلس، يروحُ ويجيءُ، وهو يصرخُ: (يا غارة الله.. يا غارة الله). حاولتُ أمي تهدئته، وهي تسأله عن سبب صراخه: (ماذا جرى؟ وهو يُردّد أشعاراً عربية، فيها كلامٍ حاليٍّ عن الشمس والقمر ورزق الله لليتيم). ارتفع صوته: (ما هو..؟ ما تقولي يا قحبة، هذا قرآن.. دين الإسلام هذا.. سيفسدون الابن.. سيفسدون ابن اليهودي.. سيفسدون ابن اليهودي.. يا غارة الله.. يا غارة الله). ما فعلته فاطمة كان كمن أشعلَ حريقاً في الحيّ اليهودي، مع أنها لم تعمل شيئاً. علّمتني القراءة والكتابة فحسب»<sup>1</sup>.

وقاد هذا الأمر العلاقة بين الطرفين إلى مُنعطفٍ رحبٍ وشُمولي رغم الاختلاف الديني والعنف اللغوي الذي صاحب وجودهما في المجتمعين الإسلامي واليهودي، حيث بدأت فاطمة تعشقُ سالم رغم فارق السنّ والدين بينهما، لكن الحبّ لا يعرف السُدود القيود، تعلّم سالم القراءة والكتابة وبدأ يقرأ في اللغة والفلك، وتعلّمت فاطمة منه الكتابة والقراءة باللغة العبرية. أصبحت تُجسّد له الوطن الروح والجسد\*، وعند بلوغ اليهودي الحالي سنّه الثامنة عشر عرضتُ عليه فاطمة الزواج، ولأنها على دراية بالشرعية الإسلامية<sup>2</sup>.

لنصلّ إلى مُنعطفٍ خطير بين البطلين وهو تحدّي العادات الاجتماعية والتقاليد النفسية رغم الإجازة الدينية والعقدية، الأمر الذي يجعل من هذا النصّ وثيقة تتخطى رؤية الصراع والصدام بأسلوب مرّين وانتقالٍ ذكي يُراعي مقولات الحوارية وأفعال التناقف بين نموذجا السرد، من خلال رسالة فاطمة إلى سالم وهي تطلبه زوجاً لها، والتي منها: «ولقد اكتملتُ

<sup>1</sup> اليهودي الحالي، ص 13.

\* تقول سوزان العامري في دراستها لهذه الرواية أن سالم اليهودي بعد عرض الزواج عليه، تخلّى عن شعوره بعدم الانتماء للوطن حال اليهود جميعاً، بعد أن وقع في حبّ فاطمة، فقال لها: «أنتِ البديل عن الوطن».

سوزان العامري، اليهودي الحالي قصة حبّ تتجاوز الاختلاف الديني، صحيفة الإمارات اليوم، منشورة بتاريخ: 2011/11/21م، الرابط الإلكتروني: www.emaratalyoun.com.

<sup>2</sup> مازن لطيف، رواية "اليهودي الحالي" قصة حبّ جامعة توّزق الديانات، صحيفة المتقف، ع 1586، بتاريخ: الأربعاء 2010/11/24م، الرابط الإلكتروني: www.almothaqaf.com.

لدي الفتوى، فاتخذت العبرة، وعزمت بعدها على الحيلة بما يُرضي الله ويُماثل صفته، الله الخالق لنا كلنا: المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والهندوس والكفار.

أهب نفسي التي خلقها الله إلى أحد خلق الله، إليك أيها اليهودي الحالي. أهبك مُتعتي وبدني وأخطبُ فُربك، مُتعتك وبدنك. فإذا قبلت فُربي وراقك بدني، فلا تتأخر عن نداء رغبتي، وتدبر أمر سفرنا من بلدة يضيّق أهلها ببقائنا، ويحرمون زواجنا. وليكن مسيرنا إلى أبعد مكان يحطّ فيه الرحال»<sup>1</sup>.

تُشكّل فاطمة بما يحمله اسمها من بُعد ديني وروحي مجالا رحبًا للتسامح لدى المُتلقّي، ومُجابهة أفكار التعصب في المجتمعين الإسلامي واليهودي على حد سواء، لذلك سعت إلى بناء علاقتها مع الآخر سالم اليهودي على أسس معرفية وتاريخية، تحفر في عمق التاريخ الديني المشترك بين الإسلام واليهودية، لذلك تمكّنت من إقناع الآخر بالارتباط بها، وتحقيق لقاء مشترك يُوجج لدى المُتعصبين من الطرفين طرح أسئلة التشكيك وإلغاء الحبّ والعاطفة بين البطلين. وتصف ماجدة حمود طريقة اشتغال فاطمة في بناء علاقتها بالآخر، من أول لحظات الإعجاب والحب ووصولاً إلى تعليمه والتعلم منه في الوقت ذاته بعيداً عن عُقدة التفوق والاستعلاء الثقافي، ومن ثمّ اتخاذ قرار الزواج وتحديّ القيم والأعراف الثقافية والاجتماعية، حيث بدت مؤمنة بأن الثقافة هي التي تُتير طريق الإنسان، وتأخذ بيده إلى عالم جديد، يتسع له بغض النظر عن دينه أو عرقه.

وتُضيف ماجدة حمود: «نلمس لدى فاطمة رغبة في بناء علاقتها بالآخر، التي تتجاوز بها النسق الاجتماعي على أسس ثقافية قويّة، لتقاوم بها تحديات يفرضها الجهل، فقد أدركت المرأة أن بناء الأسرة يحتاج إلى دعائم قوية، إذ أن العاطفة وحدها لن تستطيع الصمود في وجه قوى الظلام. لهذا نسجتُ علاقتها باليهودي بنسيج المعرفة والرّهافة الإنسانية، فبدت لنا مرسومة بريشة الحبّ النابع من روح حسّاسة، مُنفتحة على الكون بكلّ مخلوقاته، لهذا تطلب من سالم إيضاح النّقش وليس إصلاحه كي لا يؤذي النمل، فهو لم يُخطئ أو يعبثُ كي نُصلحه، إنه سلامٌ فاطمة»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> اليهودي الحالي، ص 75.

<sup>2</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 164.

وفي الوقت ذاته جاءت صورة الآخر اليهودي مغلفة بروح التعاون والتسامح الإسلامي واليهودي، حيث تجاوز الكاتب كل الصورة القديمة عن اليهودي في الكلاسيكيات الغربية خاصة نظرية الاستعلاء في الخطابات الاستشراقية، فلم يعد ذلك المرابي البخيل، الذي يتغذى بالكراهية، ويدمر جسور التفاهم بينه وبين الآخر من أجل المال، كما وجدناه يفارق الصورة الشائعة في الرواية العربية وخاصة الفلسطينية، صورة المعتدي الصهيوني الذي احتل الأرض وسفك الدّم العربي<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ماجدة حمود، المرجع السابق، ص 165.

#### 2.3.4 الآخر ذاتا وتراجيدية الحلول:

بعد فداحة الصراع التاريخي والعقدي الذي تجرّعته هذه الرواية، نقلت سالم إلى مشهد جديد يصبح ذاتا عربية عبر الحُلُول في وجدانها الثقافي والديني واللغوي، وتحوّل صفة الحالي إلى أيقونة للقاء والتواصل الإنساني واللغوي، لأنه «لم يعد وقع سَماعِها عندي كما كان. صحيح أنها كانت تُفرحني، إلا أنني صرّتُ أحسُّ بأنّ هاتين الكلمتين هما سرّ حياتي، إذا لم تكونا حياتي كلّها. معهُما أصبحتُ أكتشفُ من أكون، ومن سأكون (...)<sup>1</sup>.» بمعنى نكون قادرين على أن نتخيل ونجعل من أنفسنا آخر أنفسنا، وتكشف هذه العبارة التوظيف الإبداعي لرؤية تودوروف في مقارنة موقع الأنا من خلال الآخر، الذي يعكس كينونة الأنا الوجودية في مفهوم التناقض السائد بين ماهيتهما في الحياة، من أجل بناء واقع حوارى شمولي بينهما، حيث يمكن للأنا أن تكتشف الآخرين في ذاتها، وإدراك أنه ليس جوهرًا مُتجانسا وغريبًا بشكل جذري عن كلّ ما ليس هو، فأنا آخر لكن الآخرين أيضا ذوات؛ إنهم ذوات شأنهم في ذلك شأنى، لا تفصلهم ولا تُميّزهم بشكل حقيقي عن نفسي غير وجهة نظري، والتي بموجبها يُعتبرون كلّهم بعيدين، بينما أنا وحدي هنا، وبوسعي أن أتصوّر هؤلاء الآخرين كتجريد، كحالة من حالات التكوين النفسي لأي فرد، بوصفهم الآخر قياسا إلى نفسي، بالقياس إليّ أو كجماعة اجتماعية مُحددة لا ننتمي نحن إليها، وهذه الجماعة بدورها يمكن أن تكون داخلية بالنسبة للمجتمع؛ النساء بالنسبة إلى الرجال، الأغنياء بالنسبة إلى الفقراء، المجانين بالنسبة إلى الأسوياء<sup>2</sup>. وكشفتُ هذه العلاقة الأنا على الآخر وعزّت كلّ مُوجبات الصراع والصدام، وفي الوقت ذاته خلّصت مجتمع السرد في رواية المقري بتنوّعاته الدينية المُختلفة من الروح الشريرة والعصبية الثقافية\*، حيث يُعايش المتلقي لغة الحبّ التي أزهرت في قلبى سالم وفاطمة، لكن عامة الناس من المسلمين واليهود لن ينعموا

<sup>1</sup> اليهودي الحالي، ص 27.

<sup>2</sup> تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا مسألة الآخر، تر: بشير السباعي، سينا للنشر، ط1، سنة 1992م، القاهرة، مصر، ص 9.

\* يقول بول ريكور: «الأنا لن تكون أنا ولن تتمكن من التعرّف على نفسها، إلا إذا وجدت مع الآخرين». ينظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 606.

بهذه اللغة، فقد حَرَمَهُم الرُّكون إلى الجهل نعمة العيش في ظلالها، فنأت عنهم معاني الانفتاح والتسامح<sup>1</sup>.

وبعد ذلك نصادف صورة عدائية وتراجيدية ردًا على لقاء الذات والآخر، تُحارب حوار الأديان واللغات بعد زواج البطلين، حيث تموتُ البطلة ويُصبح سالم وحيدًا ومنبوذًا في مجتمعه هو ابنه الرضيع، فتطفؤ إلى السطح إشكالية عميقة وخطيرة في الوقت ذاته حول الانتماء الديني للرضيع في عُرف مُجتمعين مختلفين ومتصارعين، هل هو يهودي أو مسلم؟ وهل يُنسب للأب أو للأم؟ وهل تُدفن فاطمة في مقابر المسلمين أو اليهود؟ كلها أسئلة مُلحة حَاصرتُ الكاتب بعد تعلقه بحالة الحبّ والتسامح التي جمعتُ بين البطلين على مدار ما مضى من النص، حيث يؤكد المقري أن فاطمة كانت رمزًا للتسامح والسلام والعشق، الأمر الذي جعل فاطمة وسالم يتخفنان من صراعات الآباء ليغوصا في الحبّ المحظور، الذي انتصر بزواج الثنائي وبداية عُقدة الرواية عندما تلد فاطمة وتموت\*.

وفي مشهد وفاة فاطمة يذكر المؤلف أنه تأثر بالحالة التي ألت إليها فاطمة لدرجة أنه بكى عند موتها، لأنه بموتها ينكشف سرهما بأن فاطمة مُسلمة وليست يهودية، ومصير ابنهما سعيد معلق بين احتمالين؛ بأن يُنسب إلى أبيه ويكون يهوديًا بحسب الشريعة الإسلامية، أو إلى أمه ويُصبح مُسلمًا بحسب الأعراف اليهودية<sup>2</sup>. وفي صميم هذه العقدة الثقافية والسردية تظهر لغة العُنف مُزاحمة للغة التسامح التي عمّت بعد موت فاطيماها، ففي مشهد نفسي معقّد أمام قبر فاطمة يُساءل سالم واقع مجتمع إعتاد على العيش بتعصّب وإقصاء للآخر. وجاء في الرواية على لسان سالم: «في الصّباح أخذتُ المولود الذي كنتُ قد أسميته سعيد، ومضيتُ لأزور قبرها. سألتُ العكّوش الساكن بجوار المقبرة وحارسُها: أين قبر

<sup>1</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 166.

\* جاء في الرواية بعد خروج سالم وفاطمة باتجاه ريدة، والهرب بحبهما بعيدا عن حصار العائلة والدين المتطرّف ما يلي: «قلتُ لها وقد أصبحنا على مشارف صنعاء: سنصلُ إلى بيت خالي، بيت واسع، سأقولُ لهم إنني تزوّجتُ من جِبلة، وإنك يهودية، واسمك شَمعة. قلْ لهم الحقيقة، إنك تزوّجتني وأخذتني من ريدة، أما ديني فلا أحد سيسأل عنه. مادمتُ معك سيظنون أنني منك، وفعلا أنا منك، كما أنت مني. سمني فاطيماها، لفظه يُشبه اسمي بالعربية، فاطمة هي التي تُفطم، أمّا فاطيماها بالعبرية فيعني الثدي أو الحلمة، مصدر العطاء. أليس هذا الاسم أحسن؟». اليهودي الحالي، ص 90.

<sup>2</sup> سوزان العامري، اليهودي الحالي قصة حب تتجاوز الاختلاف الديني.

المُتوقّاة يومَ أمس؟. أشار بيده إلى قبر يبعد كثيرا عن بقية القبور، قال: قُبورها هناك، في النهار قُبورها بجوار ذلك القبر، وفي الليل عادوا وفتحوا القبر، أخذوا جُثتها ودَفنوها هُنَا، عزَّوها عن اليهود، قالوا هي مُسلمة، كافرة»<sup>1</sup>.

وبعد ذلك يجد سالم نفسه في بحث عن ملجأ روحي واجتماعي له ولابنه في مُجتمع تنكَّر لفاطمة وليهوديته، خاصة بعد ارتبائه في مُناداة ابنه سعيد باليهودي الحالي أو المسلم الحالي في لحظات السرد الأخيرة، وفي هذه اللحظة «فتحت زوجته خالي الباب، وسدّت مدخله بجسدها. رمّت بملابسنا وحاجياتنا إلى الشارع، قبل أن تقول: تمشِ لك الآن إلى عند أصحابك المسلمين وأعطيتهم ابنك المسلم يُربّونه. أنت تعرف، الابن يتبع أمّه، هذا مكتوبٌ في شريعتنا اليهودية كما قالوا، وقد أصبحت مُسلما مثل أمّه، ما يبقى؟ (...). جاءتني فكرة أن أذهب إلى بيت خالته، علّها تُشفقُ عليه وترعاه. رافقني عبد الله القنوع، الذي كنتُ قد تعرّفتُ إليه منذ مجيئي إلى صنعاء، إلى الأحياء التي يعيشُ فيها المسلمون، لنسأل عن البيت. لم نجدُه إلى بُعد جهد كبير وتعب. فتحتُ أمّه الرُّؤوف الباب. قالت: لا أستطيعُ إدخالك، زوجي غائب. أبلغتها خبر أختها. قالت: هي ماتت من زمان، يوم تزوّجت يهودي ورحلتُ معه. اكتشفتُ أنّها تعرفُ مصيرها، وإلى أين ذهبتُ، ربما أخبرها أبوها وأمّها. قلتُ لها: هذا ابنكم، ابن فاطمة، ما رضي به اليهود. في شريعتهم يتبع الابن أمّه، وأمّه والله والله، بقيتُ مُسلمة طوال حياتها، وأنا أطلبُ عونكم بتربيتها، مُستعدّ للنفقة وكلّ ما تطلبونه»<sup>2</sup>.

ويصل علي المقري بقارئه في نصه التراجيدي إلى إشكالية مُتجدّدة في قصة فاطمة وابنها سعيد، فالانتماء إلى الأم مُحرم والنسب إلى الأب مُحرم أيضا، ليُصبح النص نهاية مُحرمّة على التلقي الحواري والتثاقفي، من خلال حوار سالم مع خالة ابنه، فقد جاء على لسانها قولها: «ونحن المسلمين عندنا الولد يتبع أباه، لا يتبع أمّه، وأنت أبوه يهودي ابن يهودي، وهو يهودي ابن يهودي، أجابتُ بصوتٍ غاضبٍ. شعرتُ أنّها تُريدُ صفعي بيدها التي راحتُ تحرّكها بشدّة وهي تنطقُ كلماتها الأخيرة: يهودي ابن يهودي. مضيتُ لا أدري إلى أين؟ بدون فاطمة، بدتُ الأرض كلّها قبرا، والحياة كلّها موتًا. كيف لي أن أزور قبرها

<sup>1</sup> اليهودي الحالي، ص 95.

<sup>2</sup> اليهودي الحالي، ص 95 - 96.

المعزول عن اليهود، وأحدث رُوحها المَطْرودة عن المسلمين؟ هل سَيَعِيشُ ابننا سعيد، اليهودي ابن المسلمة، المسلم ابن اليهودي، ليقراً وصية أمه؟<sup>1</sup>.

لقد تحوّل كل من فاطمة وسالم إلى نموذجٍ مَنبوذٍ ومقبولٍ في المجتمع اليهودي والإسلامي في وقت واحد، رغم شُيوع الكثير من علاقات الحبّ المُشابهة والمحرّمة دينياً وثقافياً، وهو ما يظهر في شُيوع لغة العُنف الجسدي ضد الشباب اليهودي والمسلم معاً، خاصة حين يَستخدمان لغة التحريم، التي تمنع زواج الشباب ممن يحبّون، فيكون الردّ عُنفاً جسدياً يُمارسُ على الذات (ينتحر قاسم ابن المؤدّن، ونشوة ابنة أسعد اليهودي)، وقد استطاع المؤلف أن يقدّم استمراراً لعلاقة فاطمة وسالم، أي وجدنا أنّ بعض الشباب من الدينيين المُختلفين يتزوَّج بعيداً عن هذا العنف، كما حصل لرسولَي العاشقين المُنتحرين، اللذين كانا ينقلان رسائلهما، فقد نجحنا في الهرب ليتزوجا بعيداً عن سلطة الأهل.<sup>2</sup>

وفي هذا تجاوز للعادات الاجتماعية والدينية المُتوارثة، التي تُقصي أفراد الأقلية في مجتمعات الأكثرية، حيث تنشأ اللغة الجسدية العنيفة والمتعصّبة في تشكيلها لخطاب الدونية، وعلى العكس من ذلك تُصارع لغة التسامح والتشارك مثلما هو موجود في خطاب المُتدينين والمُنتورين (مثل فاطمة وسالم)، لأن هذه اللغة العنيفة لا علاقة لها بالدين الإسلامي أو القانون الذي يحكم اليمّنيين، فقد أُستمد هذا القانون من القرآن الكريم في معاملة أهل الذمة، لهذا بدا قانوننا صارماً، فكل من يشتم ذمياً أو يعتدي عليه يُسجن أو يغرم بتقديم ذبيحةٍ إما بقرة أو جمل أو نعجة وتوزّع على الفقراء.<sup>3</sup>

ونصل من وراء هذا الإقرار إلى تأكيد هام مفاده أن المعاناة كانت مشتركة بين الأنا المسلمة والآخر اليهودي، حيث الاضطهاد الثقافي والديني مشترك بينهما، والغربة مشترك قهري وخيار قسري اضطرراً له معاً، ما قاد إلى إصلاح العلاقة المشوّهة بين الذاتين المُختلفتين (فاطمة وسالم) وتعزيزها في الوقت ذاته، حيث وُحّدت المعاناة بينهما؛ بين المرأة المسلمة التي تنتمي إلى الأغلبية اليمّنية، والرجل (اليهودي الحالي) الذي ينتمي إلى الأقلية اليهودية. هذا من جهة الصراع المُتجدد بعد موت بطلة السرد، إلا أن المقري بحديثه عن

<sup>1</sup> اليهودي الحالي، ص 97.

<sup>2</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 167.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 168.

نماذج وجدانية مشابهة لحالة البطلين يؤكد على نجاح قصته في تعميق لغة التسامح وتجاوز لغة العنف والاضطهاد في أجزاء مختلفة من السرد خاصة صراع الأجيال واختلاف لهجة الحاضر عن الماضي، حيث نجح جيل الأبناء في تقبل الآخر واحتوائه دينيا ومعرفيا وثقافيا، على عكس جيل الآباء الذي بقي خائفا من فكرة الانفتاح وتبعاته.

تقول **ماجدة حمود**: «إنّ لغة التسامح تفتح عيني المتلقي على حقائق تاريخية وثقافية، غالباً ما يتم السكوت عنها، تجعل اليهودي فاعلاً في الحضارة الإسلامية، التي لم تعرف اضطهاد الآخر، لهذا بدأ اليمين للمتلقى مكانا للعيش المشترك، الذي يستطيع أن ينمي أحاسيس إيجابية، تقوم على تقبل الآخر واحترام خصوصيته، مما أدى إلى خلق بيئة مناسبة لازدهار العلاقة بين الشاب اليهودي والفتاة المسلمة في ظل ثقافة تعزز أواصر المحبة وعوامل اللقاء لا العداء، فتنعش أواصر القرابة الروحية، التي نسجتها المرجعية الدينية، فنجد الشخصية المتديّنة **(فاطمة)** تعترف بقرابة اليهود **(أنتم أبناء عمومتنا)** وتجعلها قرابة إنسانية، تقوم على الدم المشترك، الذي يسيل في العروق مما يعزز مشاعر المحبة بين الناس جميعا، وتلتفت كذلك إلى القرابة الجغرافية التي قد تؤدي إلى قرابة روحية، خاصة في ظلّ قيم دينية توحد البشر ولا تفرّقهم **(أنتم أحببتنا في الله وجيراننا)**<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ماجدة حمود، المرجع السابق، ص 179.

#### 3.3.4 سردية نسق الاختلاف:

يمكن الإقرار أن المقري قدّم سردا مختلفا لما سبق، حيث أسس نمطية جديدة تدعو إلى احتواء الآخر، ومُحاربة الأفكار المشوّهة التي تُعشش في مخيلة الأنا والآخر، ما جعل رؤية البطلين تتجاوز فكرة الصراع الثقافي والديني على المستوى النفسي بإلغاء عُقدة الإستعلاء الثقافي والتمايز الاجتماعي والديني على المستوى الفكري والمعرفي، ما يجعل هذا الطرح في بُعدهِ الحواري الحضاري (يُلغي الإرهاب الفكري، الذي يؤدي إلى إرهابٍ يدمر إنسانية الإنسان، مما يؤدي إلى نفي الآخر المُختلف (عرقيا، دينيا، فكريا)، إذ يُبيح هذا القتل المعنوي للآخر تصفية جسده في نهاية المطاف. من هنا تبرز أهمية الانفتاح واحترام الاختلاف، فنحن اليوم على مُفترق طرق، فإما أن نكون أبناء الدمار حين لا نسمع سوى صوتنا، وإما أن نكون أبناء الازدهار حين نعترف بالآخر شريكا لنا في البناء، فنُصغي إليه كما نُصغي لذواتنا)<sup>1</sup>.

وقد جسّد هذه المقولة في حوار فاطمة مع والد سالم حول تعليمها له، قائلة: «ما درسته هو علوم في اللغة العربية حتى يعرف القراءة والكتابة، أنا أعرف أنه يهودي، لكم دينكم ولنا ديننا. لا توجد مشكلة كلنا من آدم وآدم من تراب، اللغة ليس فيها دين فقط، فيها تاريخ وشعر وعلوم، أقول لك والله تُوجد كتب كثيرة في رفوف بيتنا، لو قرأها المسلمون سيحبون اليهود، ولو قرأها اليهود سيحبون المسلمين»<sup>2</sup>.

هذا التغيير الحضاري الذي استشعره المتلقي في بداية السرد، أراد له المقري أن يكون خاتمة لنصّه رغم ضياع سالم وهو في مُعترك الصراع بين العصبية الدينية والتطرّف اليهودي والإسلامي، واعتماد تعارف الآخر حياة جديدة وأفقا مغايرا مثلما حدث لعائلة سالم واليهود عامة بعد حضور فاطمة، التي حاولت أن تُلغي مشاعر الكراهية بين المسلمين واليهود، وتستبدلها بمشاعر الاحترام والحب انطلاقا من مقولة بول ريكور حول التوسّط من خلال قبول (الأنا) للآخر وسماع كلمته، فالتوسّط التفكري (Mediation reflexive) هو الخيار

<sup>1</sup> ماجدة حمود، المرجع السابق، الصفحة الخارجية للكتاب.

<sup>2</sup> اليهودي الحالي، ص 16.

الأمثل لمقاربة الذات والآخر في السياق ما بعد الكولونيالي، حيث الانفتاح هو التشارك الحضاري واللغوي (اللغة العربية والعبرية) والفني بين العوالم البشرية<sup>1</sup>. وقد ظهر هذا الانفتاح بين الأنا المسلمة والآخر اليهودي بصورة واضحة ومعبرة في السرد، هذا الأخير يقوم على نقل **توسّطات الذات وجُهدا المُستمر لفهم ذاتها وتجربتها من خلال مرآة الآخر، وأسئلته المتكررة والملحة نحوها، ثم إن تلاقي الأنا (Ego) مع الآخر يُعتبر تشاركا تفاعليا تداوتيا (Inter Subjective)**، يقوم بحفظ الشكل الهوياتي والخصوصية الثقافية للأنا والآخر **(نموذج الفاعلية الموجّه نحو التفاهم)**، القائم على الانفتاح المعرفي بين البطلين والمُوصِل إلى تحقيق إنسانية للإنسان، وهو ما تحقّق عبر النقد الذاتي الذي قدّمته فاطمة في حق مجتمعها المتعصّب من جهة، وسالم في حقّ مجتمعه المغلق والمُنكفئ على ذاته من جهة ثانية، ليُصبح الآخر في ظلّ هذا التفكير المنفتح والأخلاقي وجودًا ضروريًا وحضاريًا، من أجل دراسة شمولية غير إقصائية للمُختلف والمُهمّش والأقليات.

**إن الهوية الذاتية عند ريكور يحدّدها السرد، خاصة في شكل علاقتها التفاعلية** الديالكتيكية مع الآخر، لأن السرد سيقتم الحياة ويحثّ في ديناميكية الذات وباطنها، ما يجعل الذات تستحثّ مطية الزمن وتنتقل في تجايفه، لأنّ الزمن لا يخترقها، بل ينعكس عليها مغيرًا من ملامح هويتها<sup>2</sup>، فالسرد تجربة وممارسة بالنسبة للأنا، تتأكّد من خلالها هذه الأنا على أنّها هي ذاتها على الدوام، برغم ما قد تُظهره تقاطعات الزمن أحيانا من تغيّرات في مظهر الشخصية، فالرواية كما ترى **ماجدة حمود** من أكثر الفنون قدرة على تجسيد إشكالية الأنا والآخر، لأنّها هي من يمنح الآخر صوتا مُشاركا في بنيتها، للتعبير عما يَضطرم في الأعماق من مخاوف وآلام وأفكار، لتدع النقد ومُكاشفاته العميقة موجّها نحو الأنا والآخر معا<sup>3</sup>. وقد استطاع السرد أن يقدّم تفاصيل الصراع والاحتواء بين الأنا والآخر بطريقة نقلت الواقع الثقافي ومُتغيراته بكلّ تفاصيله وتقاطعاته وتجاذبه، لتُصبح هذه العلاقة

<sup>1</sup> بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 68.

<sup>2</sup> العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور (رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر)، أطروحة دكتوراه، إشراف:

بن مزيان بن شرقي، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، سنة 2011م، ص 107.

<sup>3</sup> ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر، ص 13.

هي الخيط الرفيع للنص الإبداعي<sup>1</sup>، لأن السرد جامع لأجناس حكاية مُتعددة الأنواع والأنماط، فهو الفضاء الأمثل لظهور الغيرية بمختلف تجلياتها، لأنه يحتضن الصّلات المشكّلة لموضوعات الصراع والحبّ والعنف والصدّاقة والأحقاد والأحاسيس والرغائب ذات الطبيعة الاجتماعية والنفسية والفكرية، التي تُشكّل ما يُسمى بـ"مجتمع السرد"، حيث «تنتقل الأنساق الغيرية من إطارها المرجعي (الاجتماعي والثقافي)، لتُصير مكونات صنفية ذات كُنهٍ جمالي، بحيث لا تستقيم التعبيرات السردية دون استحضارها»<sup>2</sup>.

ومن جانب آخر يُجيب السرد عن تداخل الأنا بالآخر، ومدى تكاملهما وتشاركهما في السياق الحضاري الذي عبّر عنه المقري من جهة، وسحق الأنا لخصوصية الآخر في سياق الصراع بعد موت البطل من جهة أخرى، رغم بناء النص على فكرة التسامح واللقاء كما صرّح الكاتب حين جعل الأنا المسلمة تمنح للآخر اليهودي وجوداً وكيونة من نوع خاص، من خلال إصرار إيمانويل ليفيناس أن العلاقة مع الآخر ليست علاقة مشاركة بريئة ومُتغاممة، وليست ودّاً نضع أنفسنا من خلال مكانه لنُعترف به صنواً لنا، فالعلاقة مع الآخر هي علاقة مع لغز؛ علاقة خارجية، إنها خارجانية، أو بالأحرى آخريته - لأنّ الخارجانية خاصية من خواص المكان وتعودُ بالذات إلى ذاتها عبر النور - تلك التي تشكّل كينونته<sup>3</sup>. وتدفع هذه العلاقة إلى تجاوز رسم صورة مُشوّهة عن الآخر (سواء كان غربياً أو عربياً) من قبل الأنا التي تملك أدوات الحقيقة المطلقة، من أجل فهم الآخر وخصوصيته الفكرية والثقافية، والإيمان بأن الاختلاف رحمة وهو إثراء للعقل البشري\*.

<sup>1</sup> الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، د.ط، سنة 1999م، بيروت، لبنان، ص 38.

<sup>2</sup> شرف الدين مجدولين، الفتنة والآخر (أنساق الغيرية في السرد العربي)، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنتشورات الاختلاف، ط1، سنة 2012م، لبنان، الجزائر، ص 34.

<sup>3</sup> إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2014م، دمشق، سورية، ص 82. \* يوافق هذا الطرح ما أكده إدوارد سعيد في كتابه "الثقافة والإمبريالية" حول علاقة التشارك واللقاء بين الأنا والآخر، وإمكانية تطبيقها في الواقع الاجتماعي لتجاوز فكرة السيطرة والتعالي البشرية، حيث يصرّ على ضرورة ألا تتفرد (تُعجب) الأنا بأناها؛ ورؤية الآخر بتعاطف أكثر لتجاوز نظرة التصنيفات الجاهزة، مُقرّاً هنا أنه من الأهم ألا نكرّر باستمرار أن ثقافتنا أو بلادنا هي الأولى. ينظر: إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 391.

وهو تمثيل في الوقت ذاته لمقولة الفكر المغاير، التي أرى فيها ذاتي باعتبارها الأنا من واجبها الاستجابة إلى الآخر من أجل البقاء، فتتنبأ علاقتي الأخلاقية بجل الآخر، من واقع الذات لا يمكنها ضمان بقائها لوحدها، ولا يمكنها إعطاء معنى خاص لوجودها في العالم بمعزل عن الآخر<sup>1</sup>، لأن هذا الأخير يجعل هذه الذات تتجاوز النموذج القديم (نموذج السلف)، الذي ينظر للآخر على أنه عدو ونقيض يجب التخلص منه وتشويهه.

---

<sup>1</sup> عز الدين الخطابي، علاقة الذات بالآخر بين المنظورين التأويلي والتفكيكي، مجلة رؤى تربوية، ع32، د.ت، المغرب،

## 4.4 الالتفاف على سردية الشتات في رواية "مصايح أورشليم" لعلي بدر

#### 1.4.4 استحضار مقولات إدوارد سعيد في السردية الفلسطينية:

تكشفُ مقارنة رواية علي بدر في السياق ما بعد الكولونيالي عن محاولة تفكيك الكاتب لمقولات الهيمنة عند الآخر من وجهة نظر إدوارد سعيد للإمبريالية الغربية، كتابته عن المكان الفلسطيني وهو في الخارج (خارج المكان)، فلسطين التي تُصبح في هذا النص المكان الحلم، الذي يُكتب عن طريق صديق الكاتب أيمن المقدسي (فلسطيني الأصل وعراقي النشأة) من خلال جمع وثائق تاريخية وثقافية وأدبية كوّنت السياق العام لرواية "مصايح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد"، الرواية العربية الوحيدة عن مدينة القدس في مقابل مائة رواية إسرائيلية ربطت أهدافها الكولونيالية والصهيونية بهذه المدينة.

وقد انطلقت الرواية من إحساس أيمن المقدسي بغربة قهرية وهو بعيد عن وطنه ومجتمعه، حيث يرى أن شتات الفلسطيني في العالم نكبة قومية وثقافية تُلغي الوجود العربي لفلسطين. من هذا المنطلق تبدأ الرواية في تفكيك السرد الكولونيالي (سردية الإسرائيلي) التي أقامت الوجود المُعادي للذات الفلسطينية والعربية والردّ عليها بسردية فلسطينية سردية مُختلفة عن الروايات الدرامية الجمالية، تسعى إلى تقديم مقولات تُفكّ خطاب السيطرة من جهة، وتقدّم اشتغالا على مقولات إدوارد سعيد الاستشراقية والتفكيكية على الآخر من جهة أخرى في استثمار للعديد من كتبه ودراساته، الأمر الذي جعل قراءة هذا النص تحتاج إلى توسيع المُدركات الثقافية حتى توازي وثائق الكاتب ومُدوناته التاريخية الضخمة.

وحدثت هذه الأحداث الدرامية بالتزامن مع دُخول الآخر الأمريكي للعراق واستلابه لهويته وحضارته، وعودة إدوارد سعيد (بطل الجزء الثاني) من المنفى لزيارة مسقط رأسه (حي المغاربة في القدس الغربية)، واختياره لدليل سياحي يُدعى يائيل، الذي يعمل على صهينة معالم المدينة وتاريخها، إشارة من الآخر إلى أنه هو الحاضر والذات العربية هي الغائبة والمُشتتة (خارج المكان). لذلك كانت الرواية بيانا لقراءات إدوارد سعيد وتأمّلات في المنفى والاعتراب عن الأنا والآخر، فهو الآن «في القدس، يُرافقه يائيل وإيستر، وهما من أطل روايات إسرائيلية، حيث يُؤدانه في المدينة التي غيرت الكولونيالية معالمها، فأصبحت غريبة على ساكنها المحلي. إيستر ويائيل مولودان في إسرائيل، وحالمان بدولة لا تتحقق أبدا: يائيل المؤمن بدولة إسرائيل يفقد إيمانه بسبب الحرب، ثم يخونُ إيستر مع سائحة

أمريكية (مثل بطل يهودا عميخاي)، فتنهار حياة إيستر، وتجد أن كل شيء يُحيطُ بها زائف، كل شيء في إسرائيل معرّض للخلل والانهيار، ومن خلال رؤية إدوارد سعيد، نصلُ إلى سردية فلسطينية عن القدس غير السردية الكولونيالية، سردية تُناقض السردية الأولى وتهدمها. كل شيء قديم يتراءى خلف الشيء الجديد ويقضي عليه. المدينة مثل الطرس: كتابات تنكتب فوق كتابات، سعيد: حياته، مسيرته، الأشعار التي كان يحفظها وهو طفلٌ، بياناتٌ، موتٌ، أحقادٌ، خرائطٌ عتيقةٌ، وهناك الروايات الإسرائيلية المكتوبة عن القدس: روايات عاموس عوز، ديفيد غروسمان، ديفيد شاحور، إبراهيم يهوشوع، زوريا شيليف... أشعار وقصائد لمناحيم بياليك ويهودا عميخاي وغيرهما... من خلال هذا الكم الهائل من الوثائق، نصلُ إلى تكذيب الرواية الرسمية الإسرائيلية، لبدأ سرد آخر مختلف: سرد اللاجئين والمطرودين والمنفيين، سرد المغيبين والمهمشين، ومن خلال الرواية المدحورة تتفهم الرواية المنتصرة، وتظهر المدينة من تحت الطرس بكتاباتها المحوّة وذكرياتها المتروكة والمهملة، وإدوارد سعيد يُواصل سيرة وتوقفاته، ينظر إليها فترمم المدينة القديمة في عينيه، وتتقشّر بنيتها الخارجية التي صنعتها الرواية الكولونيالية وتتهاوى»<sup>1</sup>.

ويكشف تفكيك الخطابات الإمبريالية أن حالة النفي التي أصابت الذات العربية (الفلسطينية) ساعدت على القيام بقراءة واعية لتتقلبات الآخر في افتكاك المكان المقدس وتهويد الأرض والإنسان، حيث اختار علي بدر إدوارد سعيد بطلا لحكايته السردية عن أورشليم (القدس) بكلّ حُمولته المعرفية ما بعد الحداثية، من أجل كتابة سردية فلسطينية مُضادة للكتابات الكولونيالية ما بعد الصهيونية.

ويقول علي بدر في مقابلة له مع صحيفة الأيام الثقافية الفلسطينية: «وفي يومٍ اكتشفتُ إدوارد سعيد بعد حرب الخليج الثانية، وكان اكتشافا كهُبوط هديّة عليّ من السماء، فقد أثر

<sup>1</sup> علي بدر، مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، سنة 2009م، بيروت، لبنان، الصفحة الخارجية للغلاف.

على حياتي تأثيراً شخصياً وصاغني ثقافياً بعد أن كنتُ ضائعاً، لذلك شعرتُ بالالتزام نفسه نحوه في رواية "مصايح أورشليم"<sup>1</sup>.

وتثير شخصية إدوارد سعيد جدلاً في الرواية وخارجها، لارتباطها بالفكر اليساري الذي تمكّن بفضلِهِ من اختراق الآخر وتفكيك انتمائه الكولونيالي وعقيدته التدميرية الأسطورية. ولذا كان إدوارد سعيد البطل الأنموذج والمرجع التنظيري لكثير من المثقفين العرب، وهو يُماثل في فكره ورؤيته كارل ماركس للجيل القديم، وسارتر للجيل الستيني في العراق<sup>2</sup>، وفي كثير من البلدان العربية التي تمثّلت هذه الرؤية في بناء نماذج الثقافية ومثقي المرحلة الاشتراكية في تبني مقولات النقد الثقافي والرد على الآخر الكولونيالي.

يُسبب النصُّ المُقارب ضجيجاً معرفياً بسبب تداخل الخطاب التاريخي بالأدبي، وتضارب المقولات الكولونيالية بالمقولات ما بعد الكولونيالية، الأمر الذي يجعل منها عملاً معقداً في التأويل والإدراك، صعب على المتلقي قراءته كرواية أو كنص تاريخي متضافر مع دور الذات والآخر في سرد المكان والزمن، رغم أننا ندرك أن السرد بنية نصية تتمكّن من جمع كلّ هذه الأطروحات في قالب جمالي ثقافي.

وقد زال هذا الغموض من خلال تصريح الكاتب حول جنس عمله، والذي ضمّنه في المدونة المدروسة، مؤكداً أنه: «رواية عن إدوارد سعيد... لماذا رواية؟ لماذا لا تكتبُ عنه كتاباً؟ قال: لأن إسرائيل نشأت من أسطورة أدبية... من فكرة رومانتيكية... نشأت من رواية... وبالتالي يجب إعادة كتابتها عن طريق الأدب أيضاً... يجب تكذيبها عن طريق الرواية... الرواية هي أفضلُ حرب... طالما كلّ الحروب قد خسرتُ وفشلتُ لماذا لا نجرب الرواية... إدوارد سعيد كان أخطرَ حربٍ على إسرائيل، أخطرُ من الحروب الفاشلة التي خُصناها... كان يعتقدُ أنّ أفضلَ ما يفعله هو إعادة سرد الأساطير لتكذيبها... لتدميرها... لكشف زيفها... التاريخ... يصرخُ إنه اختراع... زيفٌ... سردٌ موهومٌ... وهو متقطعٌ وليس عملاً متسقاً... ولكن الخدعة السياسية تجعلُ منه عملاً متسقاً ومتلاحقاً... كما أنّه احتمالٌ... وهو مُمكن... ولكنه ليس شيئاً قطعياً ونهائياً... وهذا ما سأفعله بروايتي هذه... كل واقعة

<sup>1</sup> موسى إبراهيم أبو دقة، مصايح أورشليم بين تفكيك الخطابات وإشكالية التناص، مجلة جامعة الأقصى، مج 13، ع 1،

سنة 2009م، غزة، فلسطين، ص 38.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 38.

تخضع إلى سردٍ مختلفٍ من قِبَلِ مُستخدميها، يومُ النكبةِ هو يومُ تأسيسِ إسرائيل، هو عذابٌ وضياحٌ وتشردٌ للفلسطينيين وهو يومٌ وجودٍ وكيانٍ للإسرائيليين... هذه روايةٌ وتلك روايةٌ أخرى... وهكذا سأجعلُ من سعيد البطل الذي يُكذِّبُ الروايةَ الإسرائيلية<sup>1</sup>.

تقوم السردية الفلسطينية في رواية "مصاييح أورشليم" على حُلم العودة واستعادة المكان العربي، وفضح الآخر من خلال هدم تراثه الأسطوري والعقدي، الذي تمكّن من تغيير المعالم النفسية والجغرافية للمكان الفلسطيني. ونجد إدوارد سعيد مفجوعاً بعد عودته من تغيير معالم المكان الذي وُلِدَ فيه، لأنَّ «الكولونيالية تغير كل شيء»، وقد غيرت الكولونيالية الإسرائيلية المدينة وجردتها من حياتها، وفرضت عليها شكلها الذي تُريده لها.

وهكذا فهي لم تعد في نظر إدوارد سعيد تلك المدينة التي عاش بها، وأمضى أيامه مُغترباً فيها وهذا ما تُصوّره هذه الرواية أيضاً، لكنّه في الوقت ذاته كان يشعر أنّ هذه المدينة هي الحلُّ الأخير لضياحه، وهي تَرياقه الأخير، ولن يعيش دون التفكير بها، أو الكتابة عنها، بل لن يستطيع مفارقة التفكير بها، أو التمتع بمعرفة شوارعها، وأسماء أزقتها، ومعرفة حاراتها، أو التجوّل في ساحاتها، أو النوم في فنادقها ولو خيالاً أو توهمًا<sup>2</sup>.

ونقف من وراء هذا التشخيص على مذكرات إدوارد سعيد في كتابه "خارج المكان/ Out of Place"، الذي نقل من خلاله حالة الاستلاب التي تصيب المكان/ الأم، وتحوّل الذات المُغتربة من داخل المكان إلى خارجه، رغم أن العودة إليه تكلف الذات جهداً معرفياً لفهم شخصية الآخر.

<sup>1</sup> مصاييح أورشليم، ص 13 - 14.

<sup>2</sup> مصاييح أورشليم، ص 19.

#### 2.4.4 السرد المكاني المضاد وإلغاء الفضاء الإمبراطوري:

يدفع علي بدر بالمتلقي إلى قراءة الذات العربية وهي خارج المكان لتفسير روايته، وحكاية زيارة إدوارد سعيد لمسقط رأسه، واستعادة ذكريات المدرسة والطفولة والأمكنة بأسمائها التراثية والدينية (التي تمثل هوية الذات العربية). فالدافع إلى تأليف كتاب المذكرات هو «تجسير المسافة في الزمان والمكان، بين حياتي اليوم وحياتي بالأمس (حياة إدوارد سعيد)». أرغب فقط في تسجيل ذلك بما هو واقعٌ بديهيٌّ دون أن أعالجهُ أو أناقشهُ، علاوة على إنكبابي على مهمة إعادة تركيب زمن قديمٍ وتجربة قديمةٍ قد استدعى شيئاً من البُعدِ ومن السُخريّة في الموقف والنبرة»<sup>1</sup>.

وعلى هذا الأساس بنى علي بدر روايته، من التغيير الذي انحرف بالمكان الإدوردي من معالمه الأصلية، رغم أنه لم يزر فلسطين إنما مذكرات ووثائق أيمن المقدسي، هي من ساعده على رؤية المكان (مدينة القدس) في بُعدين زمنيين مُختلفين عن طريق الأدب الذي يُكاشف حقيقة الأمكنة أكثر من التاريخ، لأن كتاب "خارج المكان" «قصة استثنائية عن المنفى وسردٌ لارتحالاتٍ عديدة واحتفالٌ بماضٍ لن يُستعاد (...)» فقد طرأت على ذلك المشهد تحولات عديدة، إذ تحوّلت فلسطين إلى إسرائيل (...)»<sup>2</sup>.

وقد استعان علي بدر عن طريق أيمن المقدسي بأطروحات إدوارد سعيد والنقد ما بعد الكولونيالي في بناء نموذج سردي درامي، من أجل الرد على أسطورة إختلاق إسرائيل (أسطورة ما بعد الحداثة).

ومن هذا المنطلق تبدأ الرواية في تشكيل وعي سردي يُوافق رؤية الأنا، من خلال بناء المكان الحلم، حيث يسعى علاء خليل وهو مواطن عراقي بتخيل مدينته التي يكتب عنها رواية، باعتماد إشارات القرب والبعد (هنا/هناك) تزامناً مع احتلال الجيش العراقي للكويت ودخول الغرب في حرب مع العرب، أين فقد رغبة البقاء في المكان التخيلي وهو ما أضع السردية الفلسطينية في بداية الرواية وتقريرها الأولي، من مُنطلق أنّ «هذه الحرب لها طعمٌ آخر، إنها الحرب مع الغرب هذه المرة، مع العالم الذي كان يحلم بالذهاب إليه. وها هو

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، خارج المكان (مذكرات)، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2000م، بيروت، لبنان، ص 22.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، صفحة الغلاف الخارجي.

العالم الذي حلمَ به جاءه زاحقاً نحوه، كان يُريد أن يصلَ هناك، وها هو الهُناك جاء هُنا، صار البعيدُ قريباً، والهناك حلّ في الهُنا، وبدلاً من مُحاورَة القلم والكُتب والفنّ والجمال والإستطيقيا التي كان يحلمُ بها، أصبحت المدافعُ والقنابل والطلقات هي المُحاورَة الوحيدة هُنا والآن في الزمان والمكان»<sup>1</sup>.

وعلى إثر ذلك تغيرت معالم المكان وهويته الأصلية، واحتلّ الزمن الحاضر الماضي بكلّ تفاصيله الحميمة، وانتقلت صورة العراق في الرواية إلى لحظة عودة إدوارد سعيد إلى فلسطين، وهو يكتشفُ شكلاً صهيونياً مُغايراً للمدينة العربية، التي نشأ بها ودرس في مدارسها، فالأمر لا يتعلّق بالجغرافيا المادية فقط، إنّما يتجاوز ذلك إلى مسألة الانتماء والعقيدة الحضارية للإنسان الفلسطيني، الذي تخلف عن التاريخ وهو في المنفى من جهة، ورغبة منه في العودة واستعادة الأرض والتاريخ من جهة أخرى، الأمر الذي قاد هذه الذات إلى صدمة قاسية وعنيفة في المكان وخارجه، من أجل الردّ على الذاكرة اليهودية المُضادة وتاريخها الآني/الحاضر الذي يلتفُّ بالزيف والادّعاء.

وتقوم الذات باستدعاء الصورة القديمة والزمن الأصلي للمدينة دفعة واحدة، بهدف مُقاومة الفضاء الإمبراطوري التوسّعي، حين صادف أمامه «أزقةً نظيفةً تُؤدّي إلى السُوق، وباب العامود لا يحملُ تمثال القيصر إدريان (...). كان الرُقاق الصغير يربط الشارعين الكبيرين بميدان المدينة القديمة، ويخترقها، وكان هُناك سائح يتحدّثُ مع يائيل.

- لقد حلّت الباصات محلّ البغال أليس كذلك؟
- الممر من هناك من عند الشومير الذي يحملُ العوزي عند المخسوم.
- سياراتُ تمضي بأقصى سرعة من شارع هَلَل.
- لقد التحقتُ قناديل الغاز وظلالها المتراقصة بالتاريخ.
- طنينُ الباصات ولا نُباح الكلاب.
- صوت يافا ياركوني وهي تغني بدلاً من صوت أم كلثوم المنبعث من مذياع قديم في المقهى»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> مصابيح أورشليم، ص 48 - 49.

<sup>2</sup> مصابيح أورشليم، ص 91.

لقد أصاب بطل النص الذهول والاستغراب بعد تغيير أسماء الأمكنة ومزاج (أمزجة) الناس، وغياب الذات العربية في القدس.

ورغم ذلك يقرّ علي بدر بنجاح الفضاء الإمبراطوري التوسعي في طرد الأنا إلى المنفى وتَهويد الأرض المقدّسة، نجاح كان له تخطيط من آحاد هاعام في القرن التاسع عشر، الذي يُخاطبنا بلغة الأنا الحاضرة/الحضورية عنيفة بأنهم «سنغيّر كل شيء (...). كان الوقت ظهراً وقد هبّت ريحٌ باردة بين الصخورِ وصفرت بقوةٍ دون توقّفٍ من خلال الخرائب... كان هنالك عمّال... مهندسون... جنود استعماريون يجتاحون الأرض ويجعلونها غريبةً عن ساكنيها الأصليين»<sup>1</sup>.

لقد نقلت الرواية أحداثاً تاريخية واجتماعاتٍ صهيونية لزعيمةا الأول هرتزل، وهو يسعى عبر الآلة الثقافية الاستعمارية للتخطيط في استلاب الهوية العربية والدينية من القدس، حيث يُدرج الكاتب لقاءات إعلامية لأدباء إسرائيليين ومجموعة من التراتيل والأغاني التوراتية التي تُمجّد القمع والاضطهاد الإسرائيلي في حق الوجود العربي (مجّدوا هجومهم)<sup>2</sup>.

وهنا يجد الكاتب نفسه يستدعي الماضي القديم والصورة النقية لإعادة التوازن النفسي لبطله، هذا الماضي الذي كان عالماً قائماً بدلالات وأبعاده الإنسانية، من أجل أن يتجاوز صدمة المكان الغريب، حيث «كان إدوارد واقفاً وهو يفكر بالأغنياء الذين كانت تُدير منزلهم امرأة كبيرة السن، المرأة التي تجلس مساءً في البلكونة قبالة البلكونة منزلهم وتتحدّث مع والدته بنبرة محبّبة... يفكر بالوالد الذي كان يعمل في يافا... والذي كان يصعد في سيارة فورد بيضاء جميلة، يفكر بسائقه المسلم الذي كان يرتدي ملابس عادية»<sup>3</sup>. وأوحي أيمن المقدسي لعلّي بدر بهذا الاستدعاء، لأنه أراد هو أن يُحقّق حلمه بمدينته الخاصة، وذلك بتشكيل قُدس (أورشليم) خاصة به، مدينة محلّومة تقع فوق المدينة الحقيقية وتُزاحمها في الجغرافيا، لها مجتمعا وتاريخها الخاص وعاداتها المختلفة عن عادات الآخر اليهودي.

يقول أيمن مقدسي: «كلّ واحد منا له أورشليمه الخاصة به... أورشليمه الخاصة به... ماذا تقصد؟ أورشليم هي المدينة الضائعة... هي الحلم... والكلّ يبحث عنها... هي

<sup>1</sup> مصابيح أورشليم، ص 92.

<sup>2</sup> ينظر: مصابيح أورشليم، ص 94.

<sup>3</sup> مصابيح أورشليم، ص 96.

اليوتوبيا التي لم تتحقق ولن تتحقق أبدا طالما أنّ خيالها أكبر من واقعها... كيف؟ مدينة صغيرة... لكنّها احتلت كل هذه المساحة التاريخية من عقلِ البشرِ وعلى مرّ القرون... إذن هي سردٌ موهومٌ أكثر من كونها واقعا»<sup>1</sup>.

ويذكر إدوارد سعيد أن والده عاش تجربة المنفى من فلسطين إلى مصر وُصولاً الولايات المتحدة الأمريكية، وهو دليل آخر يقدّمه علي بدر على الهوية الضائعة والمشتتة في كتاب "خارج المكان"، فالمكان/المنفى حدث استثنائي في العمل والزواج والحرب والسفر والتجارة<sup>2</sup>. ومن خلال ما تم عرضه من صور لوجود الآخر، يمكن التأكيد على أن رواية علي بدر في بنائها لسردية مُضادة يقودها إدوارد سعيد، تسعى في بعدها ما بعد الحداثي إلى أن تبني مدينة لكلّ المنفيين والمغتربين مثل أبطال الرواية تماما، وهو المكان الذي يُساعد على تفكيك الغربية والقضاء عليها، رغم أن الكاتب ساوى بين الأنا والآخر في الحالة الاغترابية أو لنقل لم يُقدم إجابات واضحة لهذه المقارنة.

وفي المقابل ترى عالية صالح الدور النضالي الذي لعبه إدوارد سعيد في سرديته التفكيكية في تنقّلات السرد، من أجل الرّد على الشخصيات الثقافية والأدبية التي استدعاها الكاتب مثل عاموس عوز وديفيد غروسمان وإبراهيم بن يوشوا وديفيد شاحور، لأنهم شكّلوا أسطورية سردية صهيونية ساهمت في إستلاب الانتماء العربي لمدينة القدس<sup>3</sup>. يقول علي بدر: «غير أن مذكرات سعيد عن المدينة في زيارته لها، تُقابلُ وتكذب رواياتهم، فالمدينة كانت مَسْكُونَةً بطبقة عربيّ ثريةٍ أُجلبت ودُفعت خارجها.

وبذلك تكون هذه الرواية هي رواية عن إدوارد سعيد عند زيارته لها، كما أنها أوّل رواية عربية مكتوبة عن هذه المدينة العجائبية مُقابل أكثر من مائة رواية إسرائيلية عنها، سيقوم هو بتفكيكها واستخدام شُخصها للعودة مع سعيد إلى فكرة زحزة الرواية التاريخية أو تدميرها، ولأنها اختراعٌ فهو يقوم بتهديمها عبر إختراع مُقابل»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> مصابيح أورشليم، ص 14 - 15.

<sup>2</sup> ينظر: إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 33.

<sup>3</sup> عالية صالح، التناص والميتاقص إستراتيجيتان لتحليل الخطاب الروائي (رواية مصابيح أورشليم أنموذجا، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، مج 14، ع 2، سنة 2011م، ص 173.

<sup>4</sup> مصابيح أورشليم، ص 20.

وعليه تشتغل الرواية نقدياً على تفرغ البُعد الأيديولوجي الصهيوني في النماذج الأدبية التي سردها الكاتب العراقي علي بدر، من منطلق رؤية غسان كنفاني حول ضرورة قتال الحركات الصهيونية بالأدب، والتي لطالما رُوّجت لمقولات اشتغل عليها المعمار السردى، مثل مقولة عاموس عوز في رواياته (فلسطين أرض بلا شعب واليهود شعب بلا أرض قد أوجد أرضه، ومن حقّ اليهود كأمة متحضرة أن تحلّ مكان العربي، لأنّه ينتسبُ إلى أمة متخلفة)<sup>1</sup>.

وقام السرد المضاد على الرد الكتابي الثقافي في إعادة بناء المكان والإنسان واللغة، من أجل حوسلة الفن الإنساني في مقاومة الآخر وعُنفه المعرفي والوجداني، لأنه سبب غربة لأبطال الرواية كما تذكر عالية صالح في دراستها، حيث تعاني شخوص الرواية من الغربة الفكرية والمكانية؛ فمنهم من تغرّب بسبب مُعتقدِهِ وتَوَقَّعه كعلاء، ومنهم من فُرِضتْ عليه الغربة المكانية بسبب الاقتلاع\* من مكانه كأيمن مقدسي، ومنهم من عملتْ الإمبريالية على تغريب مكانه كما حدث لساكني مدينة القدس من العرب، لقد تغرّب المكان<sup>2</sup>.

ولتعضيد هذه الرؤية يرى علي بدر في روايته أن كلّ «أمة وهي تفقد جذورها في الزمان، تعتمدُ إلى استعادة أفقها المفقود، ولا يمكنها استعادته إلا من خلال السرد والخيال، فتنتج ميكانيزماتها التأويلية هوية تنشُدُ نحو ماضٍ غائب ومفقود غير أنّه مسرود ومصدق من قبل الجماعة، وعلينا أن ندرك بصورة ثابتة أن هذا السرد مُوضعٌ بصورة اعتبارية من خلال عملية تأويلية، وعملية قراءة وإساءة لسرديات الآخرين وقصصهم، وهي محاولة لاستعادة الماضي والتاريخ من خلال الخيال. وهكذا كنتُ أرى تاريخ إسرائيل داخل هذه الرواية»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> عالية صالح، التناص والميتاقص إستراتيجيتان لتحليل الخطاب الروائي ص 174.

\* يرى رامي أبو شهاب أن الإحساس بالاقتلاع شعور ملازم للمُشتت الذي يفقد الإحساس بالتمركز في المكان والثقافة (نوع من الخسارة)، فينشأ مُنقطعاً عما حوله وساعياً في الآن ذاته إلى محاولة ردم هذه الفجوة الوجودية (الجغرافية والمعنوية).

رامي أبو شهاب، في الممر الأخير (سردية الشتات الفلسطيني: منظور ما بعد حدثي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، سنة 2017م، بيروت، لبنان، ص 122.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 175 - 176.

<sup>3</sup> مصابيح أورشليم، ص 260 - 261.

وقد وظّف الكاتب العديد من اللقاءات التلفزيونية للأدباء الإسرائيليين\* ، وحديثهم عن البُعد الإنساني للقضية اليهودية، جاعلا حُمولة الآخر تُقابل استعادة إدوارد سعيد للمكان القديم لتحقيق الرّد على الروايات الإسرائيلية الأورشليمية<sup>1</sup>، للتأكيد على نسبية مفهوم الحقيقة وتغيّرها في البيئة المكانية والبعد الزمني، وهو ما راهنت عليه دراسات ما بعد الحداثة، حيث يرى فوكو «أنا نعيشُ في مجتمع يسير بمُعظمه نحو الحقيقة، أعني في مجتمع يُنتج وينشر خطابا همُّهُ هو الحقيقة أو يعتبره الناس كذلك»<sup>2</sup>.

ورغم ذلك يرى علي بدر أن رؤية إدوارد سعيد للأخر الكولونيالي ساعدت على تشكيل «سردية جديدة غير السردية الكولونيالية، سردية تُناقض السردية الأولى وتهدمها، كلُّ شيء قديم يتراءى خلف الشيء الجديد ويقضي عليه، لا شيء يُمحي ويزول: المدينة مثل الطرس... كتابات تَنكَبُ فوق كتابات، صورٌ ترسمُ فوق صورٍ، رُموز جديدة فوق رموز قديمة، قبورٌ فوق قبور، لا شيء يُمحي إنما يُصبح فوقه وعليه، كتاباتٌ ترسمُ فوق كتابات، كلّ كتابة تبدأ بالامحاء ترسمُ على هذا الطرس كتابة أخرى.

صاح: أورشليم هي الطرس...

- فكرة جميلة... قلتُ له.

- التاريخ سرٌّ متقطّع، وهو مُختلّق وغير متّسق، وهكذا سأرويّه من جديد على خلاف الرواية الإسرائيلية المتّسقة والموهومة والخداعة»<sup>3</sup>.

---

\* هذه التقنية في بناء الحدث السردى هو ما اشتغلت عليه الرواية ما بعد الحداثيّة، من أجل صناعة الدهشة والإغراق في التفاصيل وتحطيم القواعد الجاهزة واللعب بالأساليب الكتابية، فضلا عن الالتباس وأثرية الزمن، والإحساس باللايقين وانعدام المعايير الثابتة للقيم. نقلا عن: فاطمة بدر، تحولات السرد في روايات ما بعد الحداثة، مجلة الأكاديمي، د.ع، د.ت، ص 92.

<sup>1</sup> ينظر في هذا الشأن: رواية مصابيح أورشليم، ص 146 - 147.

<sup>2</sup> ميشيل فوكو، همّ الحقيقة، تر: مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، ط 1، سنة 2006م، الجزائر، ص 41.

<sup>3</sup> مصابيح أورشليم، ص 63.

#### 3.4.4 خطاب الهويات المشتتة وترميم الذات المثقفة:

تصوّر الرواية خطابات الاغتراب والشتات الثقافي والمعرفي، بداية من الفصل الثاني المُعنون بـ: (إنّها أورشليم يا أنطى ميليا)، حيث أراد الكاتب أن يكشف عن اختصاص الذات العربية في الفترة الحداثيّة بإنتاج صيغ خطابية عن الشتات والفقد المادي والجغرافي، خطاب أرادّه إدوارد سعيد للحديث عن المنفى الفكري والأدبي الذي يقود الذات إلى الكتابة عن المكان الأصل وتذكّر مكوّناته وهي خارجه.

ويعود السبب في إنتاج هذا الخطاب -حسب رامي أبو شهاب- إلى ما يُعرف بنظرية الصدمة (Trauma) أو ردة الفعل، في حين أنّ الأجيال التي تخلّقت بالمنفى فإن إشكالياتها تتحدّد بقدر أقل من حيث التكيف مع المنفى والشتات، غير أنّها تنطوي على تمثّل مفهوم الوطن، وفعل التآكل لمفهوم الهوية غير المكتملة، ولهذا تتبدى عملية إدراك الوطن وتمثّله ذهنيًا (صوريًا)<sup>1</sup>، حيث نقلت في الرواية صورًا مختلفة من خطاب التخيل المكاني عن مدينة القدس، التي أصبحت: «عالمًا شقافًا يتراءى خلفه عالم آخر، يُظهر عالم معلوم وينطبق على عالم موجود، مدينة... عالمٌ مصنوع من أفكار وتخيّلات وأوهام، إنه عالم لا يعدو أن يكون متصوّرًا عقليًا في الذهن، حيث تتم العودة الدائمة فيه إلى المتاهة، أما الحياة فهي لغزٌ كبيرٌ، وموضوعها الرئيس هو الزمن، ومع أن الزمن هو الآخر خرافة من خرافات الواقعي، إلا أنه يُخرقُ بسرعة خاطفة من قبل النهاية، وعندما تقترب النهاية، لا تبقى أية صورة في الذاكرة، بل ثمة كلمات فقط، فلا غريب إذن أن يخلط الزمن بين الكلمات التي كانت تُمثل لي رموز مصير رافقني طوال قرون عديدة»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> رامي أبو شهاب، سردية الشتات الفلسطيني في ضوء الخطاب ما بعد الكولونيالي (رواية غريب النهر لجمال ناجي)،

مجلة مشارف مقدسية، د.ع، شتاء سنة 2016م، ص 40 - 41.

<sup>2</sup> مصاييح أورشليم، ص 254.

ويقود الوعي بخطاب الشتات الذي أنتجته الرواية إلى الحديث عن الحالة النفسية الصعبة التي تتملك الذات، وهي تجد نفسها في صدمة ثقافية وحضارية، مُتنقلة بين البحث عن الهوية المسلوبة، وبين تجاوز الاقتلاع والعودة من المنفى المادي والفكري، والشعور الدائم بالكآبة والهامشية، فحالة سعيد وهو في أمريكا نوع من «الشّرخ المفروض الذي لا التّئام له بين كائن بشريّ ومكانه الأصليّ، بين الذات وموطنها الحقيقيّ، فلا يمكن البتّة التّغلب على ما يولده من شجن أساسيّ»<sup>1</sup>.

يقول رامي أبو شهاب: «يبدو الوطن المُضيفُ عُرضة هو الآخر لإعادة بناء ذهني من خلال الفصم بين واقعين؛ أو بين وطنين: وطن مُنقَص طارئ، ووطن مثاليّ طارئ (كما في النموذج السردية)، ولهذا تُبنى النصوص عبر تعبيرات تضطلعُ بفعل الإظهار لحالة الحنين للوطن المتروك أو المهجور، بالتوازي تمامًا مع مُحاولات إقامة علائق جديدةٍ أو البحث وطن بديل»<sup>2</sup>.

إضافة إلى هذا فقد عبّرت الرواية عن الوطن المسلوب والمُتحوّل من فلسطين إلى إسرائيل غير الحقيقية، عبر صور تاريخية تورخ لتحوّل مدينة القدس في الفترة البيزنطية والإسلامية والناصرية وغيرها، وُصولاً إلى الضياع الأخير في العصر الحديث، الذي كوّن اغتراباً ممتداً في الزمان والمكان للفلسطينيين وشتاتا فاق الشتات اليهودي في أوروبا.

يقول علي بدر: «عاد هرتزل وبين عينيه صورة قديمة من التوراة: يهود يُخطّون الأرض المُختارة طبقاً إلى أرقام وحروف مكتوبة في كتاب، فيضعون حبلاً طويلاً ومُجدولاً وقد علّقوا عليه أجراساً كبيرةً، علّقوا عليه نواقيس مثل نواقيس الكنائس، لوى الحاخام رأسه بهدوء وهو ينظرُ نحو المدينة المخربة. "إذا دقت الأجراس... ستكون هذه مدينة اليهود... مدينة الله المُختارة من عهد إسرائيل". قال إدوارد سعيد ليايل: أميون، عباسيون، طولونيون، إخشيدون، فاطميون، سلاجقة... صليبيون، أيوبيون، مماليك، عُثمانيون،

<sup>1</sup> إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى "1"، تر: نائر ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط 2، سنة 2007م، بيروت، لبنان، ص 117.

<sup>2</sup> رامي أبو شهاب، في الممر الأخير، ص 86.

بريطانيون، يهود... إيليا اسمها... بيت المقدس اسمها... لقدس اسمها... أُورشليم اسمها...»<sup>1</sup>.

ورغم ذلك تحاول الرواية أن تتجاوز رؤية المنفى والاعتراب المتمركزة حول الذات إلى مفهوم الشتات، هذا الفعل الخطابي المُختلف تماما مع ما سبق في السياق ما بعد الكولونيالي، من حيث هو ذاكرة مشتركة تسعى إلى تحقيق التواصل المادي والمُتخيل مع الوطن الحقيقي، بالتزامن مع التشارك الثقافي والنفسي مع أفراد لهم نفس الموقف وذات المعاناة.

لذلك ينهض الشتات نظريا وعمليا على ارتحال أمة لا ذوات مفردة، فهو معرفيا يتّصل بالمجموعة التي تخضع لتمييز عنصري عرقي، فثمة إكراه وهو ما يجعل منه شتاتا، وكى يستقيم الأمر اشتراطياً من أجل تحقق مفهوم الشتات؛ ينبغي أن يتوفر خيار العودة أو الرغبة في العودة، وعبرت الرواية عن هذا الارتحال في الكثير من المواضع، وفي الوقت نفسه أشارت إلى المكان المعلوم (لأننا والآخر) والرغبة بالعودة إلى المدينة المَسْلوبة واستحضار تاريخها وماضيها البعيد، فالعقل المُشتت كان «بعيدا عن القدس، بعيداً عن لغته الأم التي لم تنهياً له تماما ولم يفقدها مطلقا، في صباح ما استيقظ في مسكنه بشارع من شوارع نيويورك، كانت الحجرة خالية، كان الشارع خاليا ولم يكن مندهشاً من هذا الصمت الذي كان يلوح له في الحديقة المجاورة، يعرف أن قلب المدينة يدقُّ في جسد المدينة، حينما كانت أُورشليم بأقل من عشرين ألف ساكن، يكفي أن ينظر لسيارة بستديكر خضراء ليُدرك مسرح الحوادث، ليعرف التاريخ (...).»<sup>2</sup>.

ويُوحى هذا الخطاب باستدعاء شتات الآخر، الذي يتكئ على العديد من المقولات التعاطفية، مثل قصة الخروج في النص التوراتي لاستجلاب مكاسب ثقافية ومادية، لنقف في الرواية على وضع الأنا وهي ترسم صورة لمكانها الذي زاحمها فيه العقل الصهيوني، إلا أن الكاتب يُدرك أن التفكيك ما بعد الكولونيالي للشتات الفلسطيني يعي صدمة تلقى المكان العربي بهياة مُضادة، حيث «يمكن لإدوارد سعيد أن يتجول هناك، يُمكنه أن يرى ما أرى... هنا لا يستطيع أن ينام ولا أن يغيب عن الوعي، سيكون ذهنه وهو يتجول في أُورشليم مركز اليقظة، هل هذه أُورشليم التي نعرفها؟ كل شيء غيروه فيها، كل شيء

<sup>1</sup> مصابيح أُورشليم، ص 141.

<sup>2</sup> مصابيح أُورشليم، ص 247.

غَيِّره في هذه المدينة (...)»<sup>1</sup>. ويقودُ هذا الكلام إلى حقل اشتغال دراسات الشتات، لأن رؤية إدوارد سعيد تبدو واضحة في بناء وعي عن الوطن في منفى الذات الفردية، أو في الهمّ الجماعي الذي عبّرنا عنه بالشتات من منظور رامي أبو شهاب، الذي يقع بين تكوينين؛ الأوطان الجديدة والأوطان الأصلية، وما ينتج بينهما من الهويات التراكمية، والمتحوّلة والهجينة، كما التعاطف مع الأقليات الأخرى في الأوطان المُستضيفَة، أو الخاضعين للتجربة عينها كما أيضا الأجيال، وخطاب الأسلاف والأحفاد، والطابع الجغرافي، وتحولات الأوطان المتروكة، وهُنالك الحنين (Nostalgia)، والتذكّر (Remembering) كما الذاكرة (Memory) والعودة، واللغة والعولمة، والتثبيت والإزاحة\*، وغير ذلك من الثيمات التي ترصدها خطابات الشتات<sup>2</sup>، التي ازدحمت بها "مصاييح أورشليم" في بيان ردّة فعل أبطال السرد المُغتربين، حيث «كل منفى يُشبه المنفى الآخر، ربما يُضيفُ عليه ويزيدُه، ولكن لا يُنقصُه»<sup>3</sup>. ويقود التذكّر والحنين إلى خلق طابع رومانسي، المُشتت يُعاني من الوحدة والانعزال والغربة في الأرض الجديدة (غير الوطن)، بموازاة عدم القدرة على الانسجام، أي ثمة مشكلة على مستوى الهوية والاندماج، مما يجعل الخطاب الأدبي معنياً بتمثيل هذا المُستوى كما في العديد من الكتابات ذات الطبيعة الارتدادية للأوطان المتروكة<sup>4</sup>، التي حاولت أغلب السرود التي تعرّضت لتربة الاستعمار استعادة وتجاوز حالة الفقد والفراغ الهوياتي فيها.

<sup>1</sup> مصاييح أورشليم، ص 258.

\* يُقصد بالإزاحة الانتقال المادي المتمظهر في بعض الأحيان خطابيا، لذلك نجد عناية مفرطة بالمكان، سواء في الوطن الأصلي أو المُستضيف، وهذا يتم عبر إبراز القيم العلمية للأمكنة، وخصائصها التاريخية بالانكفاء على موروث ومرجعية واقعية، فيما يتعلق بفعل الإرتحال وآداب الرحلة الشتاتية. رامي أبو شهاب، في الممر الأخير، ص 125.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 42.

<sup>3</sup> مصاييح أورشليم، ص 73.

<sup>4</sup> رامي أبو شهاب، المرجع نفسه، ص 122 - 123.

يسعى علي بدر في حديثه عن شتات المثقف العربي والفلسطيني، إلى ترميم هذه الذات التي اجتاحتها تفكيك خطابات الهيمنة وسيطرته على بناء صورة قديمة للمكان الأصل، ويقف الكاتب في الرواية على إثر ذلك على «عالم إدوارد سعيد حين يعود إلى أورشليم، عالم فسيحٌ دون شك، صُور مشوّشة، صُور مُتداخلة ومُترابكة، حيث نعجز مهما فعلنا عن التفريق بين ما هو حقيقي عن ما هو مُتخيل، كما نعجزُ عن إدراك-وسط هذا الكون المُتداخل-الإحساس الواقعي بالزمن»<sup>1</sup>.

وتتكرّر الصورة أيضا في هذا التصريح: «الحكايات الفلسطينية التي أجمعها هي تصوّرات لا نمطية على الدوام، الشخصيات التي أصلٌ إليها هي مزيجٌ من صفاتٍ وأفعالٍ وتصوّرات وأفكار. أما القدس فهي مدينة غريبة حقا، أحداثها صعبة وقاسية، أما حياتها فهي واضحة وبسيطة ومدرّكة، ولكنها تندمج مع أحداثٍ أخرى، وتندمج مع قصص وحكايات أخرى حتى ندخلُ في متاهات»<sup>2</sup>.

ويناقش رامي أبو شهاب ما يُسمّيه ترميم الذات المشتتة والمُقتلعة، مُستشهدًا ببحث مالك شبل (الهوية والأدب في الجزائر القومية بعد حرب التحرير) حول الحالة الجزائرية، الذي ذكره فرانز فانون في بحثه عن الترميم النفسي للهوية المفقودة بفعل الكولونيالية، مقدّمًا سمات كتابة آداب ما بعد الكولونيالية من خلال مُفردات التعبير عن الاغتراب، والعودة إلى الماضي، وبعث المحليّة، والعودة إلى الأصول.

ويُعلي مالك شبل شأن دور الأدب في تعميق الوعي بالوجود الذي تهدد وتلاشى في حضرة الآخر وامتلاكه للحضور المكاني والوجود الثقافي، قائلا: «وتحت هذه النظرة الخارجية التي تُعارض هويته، يصلُ المُستعمر إلى الشك بهويته الشخصية إلى حلٍ يجهل معه من يكون، ويستقرُّ في حالة التمزّق، في حالة من الضغط الروحي والأنطولوجي، الذي يُصبح معه قادرا على إتباع الحذر. هذا وقد يتعرّض للتدمير من جراء هذا الضغط، لأنه لا يحملُ اسما»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> مصابيح أورشليم، ص 260.

<sup>2</sup> مصابيح أورشليم، ص 261.

<sup>3</sup> رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة (خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر: النظرية والتطبيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، سنة 2013م، بيروت، لبنان، ص 235.

استطاع علي بدر بما تركه له أيمن مقدسي من وثائق في الفصل الثالث (تخطيطات وأفكار ويوميات انسكلوبيدية للكتابة\*)، الإمساك بالأسطورة الصهيونية المزعومة التي حوّلت فلسطين إلى إسرائيل ونقلّت الوجود اليهودي إلى الأرض المقدّسة، بحمولتهم العقديّة المُخرقة وعاداتهم الثقافيّة العنصرية. وقاد الشتات الفلسطيني والعربي المُتقف ما بعد الحداثي إلى الحفر في البنية الاستعمارية الصهيونية، ونقل تجربة الشتات إلى الذات العربيّة عبر إحلال الألم والقهر في الأجيال المنفية والمهجّرة (إنتاج أسطورة البلاد الفارغة). «لقد كُتِبَ تاريخ الاستيطان بمعزلٍ عن وجود البلاد ذاتها، من خلال تجاهل الوجود الفلسطيني... وهكذا كنتُ أقرأ رواية يائيل دايان وهي تدور كلّها في الصحراء الفارغة، وربما ظهرت نظرية فراغ فلسطين من أن الحروب الصليبيّة قد قضت على الوجود العربي في فلسطين»<sup>1</sup>.

ويُمكن القول أن إدوارد سعيد تمكّن من استعادة المكان في تخيله الأدبي والثقافي، حيث منح الحالة الفلسطينية بُعداً إنسانياً كشف حقيقة الآلة الإمبريالية وحمولتها الثقافيّة الاستلابيّة، فنقل الخطاب الهويّاتي إلى المستوى الكوني ليس أمراً يُوتوبياً، بل إنّ الهويّة الفرديّة ذاتها تحمل هذا المفهوم الكوني وتتضمنه، وقد تُؤشر التشابهيّة العالميّة غياب الخطاب الهويّاتي، وذلك عن طريق تأكيد التشابهيّة الإنسانيّة والفكريّة والثقافة العالميّة، وسيكفي جزء من الغيرية التي تميّز الآخر عني أن تجعل من الآخر مُعترفاً به على أساس العناصر التي تُفردُه، فمن حيث المبدأ «إنّ كلّ تأكيد للغيرية سيُصبح بالتالي تأكيداً على هويتين؛ هويتي وهوية الآخر، وسيكون على الأقل تأكيداً على اختلاف واحد هو الاختلاف الذي يُقرُّ بعلاقة الغيرية بين أناي وأنا آخر، وهو الاختلاف الذي يقوّد بالنتيجة إلى خطاب التعدّية»<sup>2</sup>.

\* المقصود بها الموسوعة التي تتبنّا عن كيفية إنتاج الدلالة السيميوطيقية/السيموزيس (كيف نفسّر المصطلحات؟ كيف نربط بينها؟ وكيف نفكر؟ وكيف نتحرّك من مفهوم إلى آخر؟) بعبارة أخرى: نسعى إلى فهم الطريقة التي نربط بها بين الوحدات النحويّة والدلاليّة البراغماتيّة. أنا ماريا لوروسو، التّأويل والثقافة في نظرية أمبرتو إيكو، تر: أحمد الشيمي، مجلة فصول، مج 3/25، ع 99، سنة 2017م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، مصر، ص 364.

<sup>1</sup> مصابيح أورشليم، ص 314.

<sup>2</sup> مصابيح أورشليم، ص 331 - 332.

يمكن الجزم بأن بطل السرد مثقف متعدّد؛ فهو أمريكي شاء أن يكون فلسطينياً، وفلسطينياً أراد أن يكون أمريكياً، في خطابه النقدي السياسي المُنتح على الفنون الإنسانية، من أجل أن يرى ذاته في الآخر ويتكشّف الآخر من خلال ذاته برؤية عميقة وواعية. وقد مثّل إدوارد سعيد في هذه الرواية وفي كتابه "خارج المكان" نفسه وقضيته باقتدار وذكاء، جعله يمتلك المعرفة التي تحوّلت إلى سلطة وقوة، حوّلت الآخر موضوعاً للدرس والتفكيك، والرد على مقولات الهيمنة الجغرافية والمعنوية، مثل مقولة (أنا أعرفك يعني أنا من سيستحوذ عليك)، مُتجاوزاً بذلك حالة الشتات والاعتراب بأشكاله التي فُرضت عليه، كونه شخصية مُثقفة لها تأثيرها الحضاري والإنساني في معالجة قضية فلسطين (قضية القلب)\*.

---

\* يقول إدوارد سعيد: «المثقف الذي تتقمّصه حالة المنفى لا يستجيب لمنطق التمسك بالأعراف بل لجراءة المغامرة للتّمثيل والتّغيير وللمُضيّ فُدماً لا للركود والجمود». نقلاً عن: إدوارد سعيد، صور المثقف، ص 72.

## 5.4 صورة الأنا بين الفقد وإعادة الصياغة في شعر محمود درويش

#### 1.5.4 الخطاب الشعري والرد الثقافي:

استطاع محمود درويش خلال مسيرته الشعرية والفنية من تشكيل خطاب مقاومة وممانعة للآخر اليهودي، والتمسك بالهوية الوطنية والعقدية في فلسطين كنوع من الرد الثقافي على صهينة الجغرافيا العربية، ويتمثل بإنتاج نماذج شعرية تحاول إبطال مفعول الدعاية الصهيونية، وتوجيه خطاب يقوّض الحضور اليهودي في الثقافة والمعمار الأدبي. وقد ذكرنا في سياق حديثنا حول الصهيونية الأدبية أن هذه الأخيرة عمدت إلى توظيف العديد من الكتاب والأدباء لخدمة الإمبريالية الصهيونية في حدود الوجود الجغرافي العربي، لأن الآلة الفنية تقنية مكّنت العقل اليهودي من تشكيل سياج قوي وغير مخترق للحركة الصهيونية الجديدة.

لذلك ارتأينا إلى إدراج مبحث شعري خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن رؤية محمود درويش الشعرية التي تقوم على تفكيك الخلفية الأسطورية للادّعاءات الدينية في العقيدة الإسرائيلية المعاصرة، رغم إصراره على ضرورة التعايش المشترك بين المسلم (العربي) واليهودي. وسعى محمود درويش إلى تغيير معالم المضمون الشعري العربي الحدائي، الذي أصبح تأويلا ثقافيا وسيكولوجيا لعلاقة الذات بالآخر، حيث تخلى عن وصف الطبيعة والحروب والحببية، وارتقى بالمضمون الإبداعي إلى مخاطبة الأنا وضمورها المعرفي والثقافي بعد زوال الإمبريالية التقليدية، وظهور الاستيطان الوجداني والثقافي الجديد، باختلاقه لإسرائيل جديدة.

يقول محمود درويش:

نحنُ في دُنيا جديدة  
ماتَ ما فات، فمنا يكتبُ قصيدةً  
في زمانِ الريحِ والذرةِ  
يخلقُ الأنبياءُ!  
قصائدنا، بلا لُونِ  
بلا طعمٍ... بلا صوتٍ!  
إذا لمْ تحمِلِ المصباحِ من بيتٍ إلى بيتٍ!  
وإن لمْ يفهمِ البُسطاءُ معانيها

## فأولى أن نُذريها ونُخذلُ نحنُ... للصمت<sup>1</sup>.

أراد محمود درويش أن يغلف شعره بمضمون ديني توراتي، من أجل أن يُقاوم العقيدة الأسطورية للفكر الصهيوني التي تسعى إلى بناء وجوديتها على أنقاض الذات العربية التي تشوّهت وجدانيا واجتماعيا وانتفتت في مجابهة الآخر. لذلك نجده يستنجد بالمسيحية في خطابه للذات اليهودية، معبرا عن القلق الوجودي من الآخر، في قوله:

ألو...

أريدُ يسوع

نعم! من أنت؟

أنا أحكي من إسرائيل

وفي قدمي مسامير وإكليل

من الأشواك أحمله

فأني سبيل

أختارُ يا بن الله ... أي سبيل؟<sup>2</sup>

ويؤكد غسان كنفاني أن الشعر الفلسطيني شكّل سلاحا ضد الوجود الصهيوني، من خلال الأدوار الواعية التي اضطلع بها والتزامه بخط المقاومة الواعية بحدود الأنا والآخر.

يقول كنفاني: «بوسعنا إذا أن نقول أن الالتزام بالقضية الوطنية، الالتزام الواعي هو الإطار الذي استطاع أن يقود خطوات أدب المقاومة في فلسطين المحتلة نحو مسؤولياته دون أن يفقد أي بُعد من أبعاده هذه الأبعاد التي نعود فنقول أنها على تعددها تدور في فلك واحد هو فلك المعركة ضد الاحتلال الإسرائيلي»<sup>3</sup>، وإيماننا بأن الحرب الثقافية أخطر من الحرب العسكرية، جاء الإبداع الأدبي الملتزم اجتماعيا ومعرفيا لمناهضة الآخر في المتن الشعري،

<sup>1</sup> محمود درويش، ديوان محمود درويش، دار العودة، ط 11، سنة 1984م، بيروت، لبنان، ص 55.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 165.

<sup>3</sup> غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال (1948 - 1968)، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط 1، سنة

1968م، بيروت، لبنان، ص 55.

وتوجيه خطاب الرد الثقافي لتمكين الذات العربية والفلسطينية من تجاوز كل صور الفقد والضياع التي تضمنها الخطاب الثقافي للإمبريالية الصهيونية.

#### 2.5.4 الأنا والتحوّل من الاغتراب إلى امتداد للآخر:

تُصبح الأنا ضمن حدود الآخر التاريخية غائبةً وذائبةً في تفاصيل جُغرافيته، فهي مغتربة ومحصورة في نصوص المقاومة والردّ على الآخر، تُعاني هزيمة اجتماعية وثقافية وفنية إبداعية، الأمر الذي أدى إلى تشكيل خطاب اغتراب للأنا الشاعرة/المثقفة.

يقول محمود درويش في قصيدة "قناع لمجنون ليلى" (ليلى الفلسطينية)<sup>1</sup>:

ثمَّ أرجعني رجلٌ عابراً، فسألتُ:

لماذا تُعيدُ إليّ الهواء وتجعلُ

موتِي أطول؟ قال: لتعرفَ

نفسك أفضل... من أنت؟

قلتُ: أنا قيسُ ليلى، وأنت؟

فقال: أنا زوجها

ومشيئاً معاً في أزقة غرناطة،

نتذكّر أيامنا في الخليج... بلا ألمٍ

نتذكّر أيامنا في الخليج البعيد.

أنا قيسُ ليلى

غريبٌ عن اسمي وعن زمني.

وتقدّم أنجليكا نوفييرت تعليقاً حول حقيقة اغتراب الأنا زمنياً، وسيطرة الآخر على الوجود المعرفي والجغرافي، جاء فيه: «لقد اكتملت دائرة منافي الشاعر: درويش في بدء تجربته الشعرية أعطى الفلسطينيين قصة تكوين (Genesis) خاصة بهم، تسرد نفهم. فيما بعد، حين احتفى بالفدائي وبالشهيد خلقَ دراما الخروج (Exodus)، وجسّد العودة من المنفى. ومنذ الثمانينات انكبّ على استكشاف المنفى الوجودي، فأصبح الآخر أو الغريب جزءاً من نفسه»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> أنجليكا نوفييرت، الوطن في المنفى (محمود درويش ويول تسيلان)، ضمن دراسة بعنوان: محمود درويش (من الفردوس

الضائع إلى بلد من كلام)، تر: صبحي حديدي، سنة 2008م، ص 108 - 109.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 110.

يقول محمود درويش معبّراً عن التغيرات التي أصابت عالمه ومُحيطه ووجدانه المُغترب (المُهَجَّر) عن وطنه، بعد استيطان الآخر وإلغاء وجوده بمختلف تجلياته:

القمحُ مرٌّ في حقولِ الآخرين

والماءُ مالِحٌ

والغيْمُ فولادٌ

وهذا النجمُ جارِحٌ

وعليكِ أن تحيا<sup>1</sup>.

وتُشير هذه المقاطع إلى تكوين وضع نفسيّ مأساوي للأنا المقهورة والمطمورة في سجن الآخر وزمنه السرمدي، فالشاعر في حالة اغتراب وُجودي لا يُدرك ذاته ولا يعي حُدود مُحيطه وانزلاقات التشويه التي يُمارسها الآخر عليه، حين يسلبه تاريخه وعقيدته ويتركه مُفرغاً من محتواه العربي أسيراً في الماضي والتقليد.

يقول محمود درويش:

أنا

كائنٌ لم يَكُنْ. وأنا فكرةٌ للقصيدَة

ليس لها بلدٌ أو جسدٌ

وليس لها والدٌ أو ولدٌ

أنا قيسٌ ليلي، أنا

وأنا.... لا أحدٌ<sup>2</sup>.

وتلجأ الأنا هنا للبحث عن المنشود في اللاوعي الذاتي، من أجل مُعايشة الحلم ومفارقة الواقع، وتحقيق ندية ذاتوية رافضة ضد الآخر:

وسيدفنونَ العِطرَ بعدكَ يمنحونَ الوردَ قِيدَكَ

يَحكمونَ على الندى المَهجورِ بالإعدامِ بَعْدَكَ

يُشعلونَ النارَ في الكلماتِ بَعْدَكَ. يسرقونَ الماءَ من

أعشابِ جِلدك. يَطْرُدونَكَ من مَناديلِ الجَلِيلِ

<sup>1</sup> محمود درويش، مديح الظل العالي، دار العودة، ط 2، سنة 1984م، بيروت، لبنان، ص 68.

<sup>2</sup> أنجليكا نوفييرت، الوطن في المنفى، ص 110.

وتقول: لا للمسرح اللغوي

لأ - لحدود هذا الحلم

لأ - للمستحيل<sup>1</sup>.

ويرى جمال نصارى أنّ حالة الفلسطيني المغترب إمتزجت بحالة العجريّ التائه؛ فالإثنان يبحثان عن مكان في وسط الشظايا المنهمرة.

وقد تجسّدت صورة الغربة النفسية خارج الوطن بمفردة الحقيبة وما تحمله من دلالات الهجرة، فبدأ يتكئ عليها في أكثر الأحيان، هذه الحقيبة هي البعد الوجودي والمصري (Desteny) في حياة محمود درويش، الذي اتّحد معها وحاوّر كلّ تفاصيلها حتى وصل إلى هدوء الجسد/الموت.

يقول محمود درويش في قصيدة "مديح الظلّ العالي"<sup>2</sup>:

وطني حقيبة

في الليل أفرشها سريراً

وأنام فيها

أخدع الفتيات فيها

أدفن الأحباب فيها

أرتضيها لي مصيراً

وأموث فيها.

إن اغتراب الذات في بحثها عن مفاهيم الوطن والانتماء والهوية هو قهر نفسي وثقافي، وإلغاء للحضور الإنساني في المشهد الحضاري والعالمي، ضمن سياق العلاقة المشوهة بين الآلة الكولونيالية والأصلائي بتعبير فانون في خضم أزمات ما بعد عد الحداثة. ويرى ألبرت شفايزر (Albert Shwizer) أنه «ليس خافياً على أحد أننا نعيش عملية تدمير ذاتي حضاري، وما بقي منها لم يعد في مأمن (...) لقد اضمحلت القدرة الثقافية الحضارية للإنسان الحديث؛ لأن الظروف التي تحيط به تُسبب اضمحلاله ودماره النفسي.

<sup>1</sup> جمال نصارى، سيكولوجية الغربة في شعر محمود درويش، مقال منشور في مؤسسة النور للثقافة والإعلام، بتاريخ:

2014/12/11م، الرابط الإلكتروني: <http://www.alnoor.se/article.asp?id=261074>

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

وبذلك أصبح البشر وخاصة في الدول النامية، يُغذَّيهم شعور مزدوج بالقهر والاضطهاد والاستغلال، لأنهم ضحية الاستغلال والتردي الداخلي لأولهم من ناحية، والاستغلال الخارجي من ناحية أخرى. وقد انعكس هذا الشعور على أنماط العلاقات الإنسانية في حياتهم، ما أدى إلى تشوّه علاقة الأنا بذاتها وتشوّه علاقاتها بالآخر<sup>1</sup>.

يقدم محمود درويش سردا شعريا لحالة الغياب والفقْد عن/في الوطن من خلال مُعانة الأنا وانكفائها على نفسها، في قول:

سجّل!

أنا عربي

وأعملُ مع رفاقِ الكدحِ في محجرٍ

وأطفالي ثمانية

أسلُّ لهم رغيفَ الخبزِ،

والأثوابَ والدفتر

من الصخرِ...

ولا أتوسّل الصّدقات من بابك

ولا أصغرُ أمام بلاطِ أعتابك

فهل تغضبُ؟<sup>2</sup>

وفي موضع آخر يُخاطب درويش ذاته المأزومة والكارهة في قصيدة "تضيّقُ بنا الأرض"<sup>3</sup>، معبّرا عن علاقته مع الوطن:

تضيّقُ بنا الأرضُ. تحشُرُنَا في الممرِ الأخيرِ، فنخلعُ أعضاءنا ونمرُّ

وتعصُرُنَا الأرضُ يا ليتنا قمَحها كي نموتُ ونحيا. ويا ليتها أمنا

لترحمنا أمنا. ليتنا صُورٌ للصُّخورِ التي يحملها حُلْمنا

<sup>1</sup> ناصر حسن يعقوب، أشكال التعبير عن دلالات التشطّي والغياب في شعر محمود درويش، مجلة جامعة دمشق، مج 29، ع 1 و2، سنة 2013م، دمشق، سوريا، ص 468.

<sup>2</sup> محمّد فؤاد ديب السلطان، صورة النكبة في شعر محمود درويش، مجلة الجامعة الإسلامية، مج 10، ع 1، سنة 2002م، غزة، فلسطين، ص 160.

<sup>3</sup> محمود درويش، المجموعة الشعرية الكاملة، م 2، ص 489.

إلى أين نذهب بعد الحدود الأخيرة؟ سنكتبُ أسماءنا بالبُخارِ  
الملونَ بالقرمزي، سنقطعُ كفَّ النشيدِ ليُكملهُ حُلْمنا  
هنا سنموثُ، هنا في الممرِ الأخيرِ.

وتستمرُ هذه العلاقة في الاندثار مع الأرض/الوطن عندما تفقد الذات الدرويشية هويتها  
وماهيتها الحضارية في البُعد الإنساني والوجودي، مُخاطبا الآخر في "بطاقة هوية" من  
مُنطلق فردانيته التي تنوب عن الكلّ الجمعي، في صدامه مع الآخر الصهيوني، واستيفاءً  
لمُتطلبات بطاقة الهوية التي تحتاج صورةً لصاحبها لاستكمال بيانات الهوية:

أنا من قرية عزلاءٍ منسيّةٍ

شوارعها بلا أسماءٍ

وكلُّ رجالها في الحقلِ والمحجرِ

يحبّون الشيوعية

فهل تغضبُ؟<sup>1</sup>

وفي الوقت ذاته يتساءل درويش عن حدود المنفى في قوله: «إلى أين نذهبُ بعد الحدود  
الأخيرة؟ أين تطيرُ العصافير بعد السماءِ الأخيرة؟ أين تنامُ النباتاتُ بعد الهوائِ الأخيرِ؟»<sup>2</sup>  
وللمنفي وجهين؛ داخليّ وخارجي، فالداخلي هو غربة المرء عن مُجتمعهِ وثقافته وتأمّل  
عميق في الذات.

أما المنفى الخارجيّ فهو انفصام المرء في فضاء مرجعيّ عن مكانه الأوّل وعن جغرافيّته  
العاطفيّة، إنّه انقطاع حادّ في السيرة وشرح عميق في الإيقاع<sup>3</sup>، وقد اكتسب الغياب  
الدرويشي صفة نصيّة ملازمة في شعر محمود درويش، حيث يُصبح الحذف ظاهرةً مُتكرّرة  
في قصائد الشاعر، حذفٌ له تبريراته النفسية والثقافية في الفعل الكتابي.

<sup>1</sup> رضا عطية إسكندر، تمظهرات الأنا في شعر محمود درويش، مقال منشور بجريدة عُمان، سنة 2016م، الرابط  
الإلكتروني: <http://omandaily.om>.

<sup>2</sup> رامي أبو شهاب، في الممر الأخير، ص 117.

<sup>3</sup> محمود درويش، عن المنفى، مقال منشور في صحيفة الحياة اللندنية، بتاريخ: 2008/08/11م.

ويرى ناصر حسن يعقوب أن نصيب الأنا من التشظّي والغياب والوُجوم (كلّ شيء لا يُقال)، فالوُجوم أو الصمت العربي تجاه الدم الفلسطيني المسفوك الغائب المُتشظّي لا نجد له امتدادا في النص، إذ يعبر عن الصمت الواقعي بالحذف والمحو النصي<sup>1</sup>.

يقول محمود درويش:

أنا لا أفهم شيئا يا حبيبي

... ..

أوقفوا سيّارة العمّال في مُنتصف الدرب

وكأنوا هادئين

وأرادونا إلى الشّرق ... وكأنوا هادئين

... ..

لكّ منّي كل شيء

لكّ ظلّ لكّ ضوء

خاتمُ العُرس، وما شئت

وحاكورة زيتون وتين

وسأتيك في كلّ ليلة

أدخلُ الشّبّاك، في الخُلم، وأرمي لكّ فلةً

لا تلمني إن تأخرتُ قليلا

أنهم قد أوقفوني<sup>2</sup>.

وتقود هذه الفراغات الشاعر وأناه المغيبة إلى نوع من المرض تماثل التشيؤ، حيث الدلالات السلبية والعبثية هي من يشكّل خطاب النسيان/الهامش في حضرة الغياب التاريخي والثقافي للذات العربية والفلسطينية، كما تمثّلت قصيدة "نُسى كأنك لم تكن"<sup>3</sup>:

لا عرشَ لي إلا الهوامش. والطريقُ

هو الطريفة. ربما نسي الأوائل وصفَ

<sup>1</sup> ناصر حسن يعقوب، أشكال التعبير عن دلالات التشظّي والغياب في شعر محمود درويش، ص 473.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 474 - 475.

<sup>3</sup> محمود درويش، لا تعتذر عمّا فعلت، رياض الرّيس للكتب والنشر، د.ط، سنة 2004م، بيروت، لبنان، ص 72.

شيء ما، أحرّك فيه ذاكرة وحسًا.

ويجعل النسيان هذه الذات تنسى/تُنكر/تنتكر (قسرا) (ل) هُويتها و (ل) كُنيتها وهي في صراع البقاء ضد الذات المتعدّية، حيث يرصدُ درويش في أناه المنشطرة جدلية العلاقة بين الاسم والمسمى<sup>1</sup>:

أما أنا فأقولُ لاسمي دَعكْ مَنّي  
وابتعدْ عني فإني ضِقتُ منذ نطقتُ  
واتسعتُ صِفاتك، خُدْ صِفاتك وامتنحُ  
غيري ... حَمَلتُك حين كُنّا قادرينَ على  
عُبورِ النهرِ متحدّينَ (أنا وأنت) ولم  
أختارك يا ظلي السلوقي الوفي. اختارك  
الآباءُ كي يتفأءلوا بالبحثِ عن معنى  
ولم يتساءلوا عما سيحدثُ للمسمى عندما  
يقسُو عليه الاسم، أو يُملِي عليه  
كلامه فيصيرُ تابعه... فأينَ أنا؟  
وأينَ حكايتي وأوجاعي الصغيرة؟

يصف رضا عطية إسكندر الذات الدرويشية المنشطرة في هذه المقطوعة، من خلال اعتماد الشاعر على صياغة فنية لتشعير ذلك الصراع المحتدم بين الذات واسمها، فثبلور رغبة الذات في الانعتاق من اسمها والتحرر من تبعاته، بعد أن أثقلها الاسم بما يعوق حركتها، فثمة علاقة عكسية بين اتساع صفات الاسم (النجومية والشهرة)، وبين حرية الذات التي تتقلصُ باتساع دوائر الشهرة والصيت الشعري.

كما تتناول الرؤية تحولات العلاقة بين الذات واسمها من الاتحاد في عبور النهر (مرحلة التشكل وصناعة التاريخ الإبداعي) حتى الانفصال عنه، وقد أمسى الاسم عبئًا ثقيلا على صاحبه المسمى به والذي لم يختره<sup>2</sup>. ونجد هذه الذات بعد تكرار الغياب تعيش حالة تُشبه

<sup>1</sup> رضا عطية إسكندر، مظهرات الأنا في شعر محمود درويش.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

قرب نهاية حياة الإنسان وهَرَمِه، حيث تتحوّل الذات الفقيدة إلى موت/خريف يُميت الأنا في هدوء وصمت.

يقول محمود درويش في قصيدة "هذا خريفي كلّه"<sup>1</sup>:

فَتَشْتُ عَنْ نَفْسِي فَأَرْجَعُنِي السُّؤَالَ إِلَى الْوَرَاءِ  
لَا شَيْءَ يَأْخُذُنِي إِلَى شَيْءٍ . وَيَنْسُدُّ الْفَضَاءَ  
عَلَيَّ مَشْنَقُهُ، وَيَنْدَسُّ الْمَدَى  
فِي ثَقْبِ إِبْرَةِ عَاشِقِهِ.

فَتَشْتُ عَنْ نَفْسِي: سَلَامٌ لِلَّذِينَ أَحَبَّهُمْ

عَبَثًا سَلَامٌ؛ سَلَامٌ لِلَّذِينَ يُضِيئُهُمْ

جَرَحَى ... هَوَاءٌ لِلْهَوَاءِ . وَأَيْنَ نَفْسِي بَيْنَ مَا

يَسْطُو عَلَى نَفْسِي وَيَرْفَعُهَا رُخَامًا لِلْهَبَاءِ

هَذَا خَرِيفِي كُلَّهُ

كَلَّ الشُّوَارِعِ أَوْصَلْتُ غَيْرِي إِلَى طَرْفِ السَّمَاءِ

فَأَيْنَ أَذْهَبُ، أَيْنَ أَذْهَبُ؟

كَلَّ الشُّوَارِعِ أَوْقَعْتَهُمْ فِي بِيَاضِ خَادِعِ بَيْنِ الْبَدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ

أُمِّي تُعَدُّ لِي الصَّبَاحَ عَلَى طَبَقِ

مَنْ فِضَّةٍ أَوْ سِنْدِيَانٍ . لَيْسَ فِي أُمِّي سِوَى

أُمِّ هُنَاكَ تَنْتَظِرُ .

تتجلى الأنا في حضورها المشهدي على أنقاض الآخر بكلّ تعقيداتها وهامشيتها الثقافية والسيكولوجية، ردًا على انكفائها وانحصارها/حصارها الزمني والوجودي، لذلك يدعو إلى الانضمام إلى الآخر من أجل نفيه هو الآخر مثلما نفاه في البداية، أي تقديم نفي مُقابل نفي، حيث يذكر أمنون راز كراكوتسكين أن محمود درويش يرفض اعتبار المُستعمر حالة إنسانية، ويدعو أمنون في دراسته عن "المنفى والثنائية القومية من شوليم وأرندت إلى

<sup>1</sup> محمود درويش، الأعمال الشعرية الكاملة، ج 3، رياض الرّيس للكتب والنشر، ط 1، سنة 2005م، بيروت، لبنان، ص

سعيد ودرويش" من منطلق درويشي المُستعمر إلى أن يغدو إنسانا من جديد، وأن يتعرّف إلى نفسه عبر نظرة ضحاياه، حيث يُصبح المنفى هنا مفهوم مواجهة مع الآخر الإسرائيلي. فالأخير عدو حميم يدعوه محمود درويش إلى التشارك معه في الوجود الزمني والثقافي والنطاق المكاني، من أجل أن يتغلّب على مخاوفه وعُنْفه (عُنْصْرِيْتِه)<sup>1</sup>. ويقدم أمنون خطاب درويش للآخر للتدليل على ندية النفي بسخرية، التي تتجلى في قصيدة "حالة حصار"<sup>2</sup>:

أيّها الواقفون على العتبات أُدخلوا.  
واشربوا معنا القهوة العربية  
فقد تشعرون بأنكم بشرٌ مثلنا.  
أيّها الواقفون على عتبات البيوت!  
أخرجوا من صباحاتنا،  
نطمئنُ إلى أنّنا  
بشرٌ مثلكم.

كثيرا ما نجد محمود درويش مُصرّاً في مقارنة الآخر على تخليص الصراع من مفاهيم الانفصال المُطلق والغياب/التغيب التقليدي، إلى تطبيق رؤية الفهم والاستيعاب والاحتواء ما بعد الكولونيالية، من خلال جعل الأنا مُقابلا للآخر والآخر مرآة للأنا، خاصة في ما يتعلّق بتفسير النفي الصهيوني للذات العربية (الفلسطينية)، التي تحوّلت إلى ضحية كونية وهمّ حضاري (تجربة إنسانية).

ويقدم أمنون مُقابلة إعلامية تتساق مع طرح إلياس خوري التوافقي في صحيفة "يدعوت أحرونوت" بعد نشره للطبعة العبرية من روايته "باب الشمس"، جاء فيها: «عندما كنتُ أعملُ على هذه الرواية اكتشفتُ أن الآخر هو مرآة الأنا. ولأنني كنتُ أكتبُ عن نصف قرن من التجربة الفلسطينية، فقد كان من المستحيل قراءة هذه التجربة في غير مرآة الآخر الإسرائيلي. ولذلك عندما كنتُ أكتبُ هذه الرواية كرّست قدراً كبيراً من الجهد لمحاولة تفكيك

<sup>1</sup> أمنون راز كراكوتسكين، المنفى والثنائية القومية من شوليم وأرندت إلى سعيد ودرويش، مجلة الدراسات الفلسطينية، سنة

2012م، بيروت، لبنان، ص 132.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ليس فقط الصورة النمطية الفلسطينية، بل الصورة النمطية الإسرائيلية أيضا كما تظهر في الأدب العربي، وخصوصًا في الأدب الفلسطيني لدى غسان كنفاني مثلا، أو حتى لدى إميل حبيبي.

ليس الإسرائيلي الشرطي أو المُحتل فحسب، إنه الآخر الذي له أيضا تجربة إنسانية، ونحن نحتاج إلى أن نقرأ هذه التجربة، وقرأتنا تجربتهم هي مرآة لقرأتنا التجربة الفلسطينية»<sup>1</sup>.

يقول محمود درويش:

فاخرج من أناك إلى سواك  
ومن رُؤاك إلى خُطاك  
ومُدّ جِسركَ عاليًا  
فاللماكانُ هو جِسركَ<sup>2</sup>.

ويرى محمود درويش أن إمكانية اللقاء والتشارك مطروحة أكثر من أي وقت مضى، ويمكن الظفر بها في ظلّ مقاربات الأنا والآخر بإخراج الفعل السياسي السلبي من دائرة المثاقفة والحوار، فالتعايش مُنغرس في ذات الشاعر بينما يُصبح الآخر تجلية لحضور الأنا وتحقيق لذاتيتها وماهيتها الثقافية والوجدانية، بعد فقد الهوية والانتماء (المعنوي) الذي أصابها سابقا. وفي هذه الحالة يرى بول ريكور أن الإحساس بالهوية يتحقق بمشاركة الأنا للآخر، لأنّ كُوجيتو الذات الهرمونطقي يتمظهر في مظهرين هما: إما الاعتراف بالغيرية واستدخالها ضمن كينونة الأنا وربط الأنا بها، وإما السقوط في الأنا المتوحد بما تُعيده من توحد وانغلاق<sup>3</sup>. ومن زاوية أخرى يقدم ريكور مفهوما مُوازيا لهرمونطيقا الذات التشاركية مع الآخر، يطلق عليه مصطلح عين الذات التي يُشير بها إلى ازدواجية هوية الشخص؛ فهو من جهة هوية-ثابتة ومُتكررة، هي امتداد لهوية تناسلية عرقية رقمية، ومن جهة أخرى يكون

<sup>1</sup> أمنون راز كراكوتسكين، المرجع السابق، ص 133.

<sup>2</sup> محمود درويش، لا تعتذر عما فعلت، ص 30.

<sup>3</sup> حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2009م، تونس، ص 26.

قادرا على نحتِ هوية فردية/حرّة من خلال الفعل مع الآخرين والتداول معهم باللغة وبالرموز ومُختلف أشكال التواصل والتداوت<sup>1</sup>.

يقول محمود درويش في قصيدة "ما أنا إلا هو"<sup>2</sup>:

وفي القُربِ منه

دمٌ نازفٌ من عُروقِ الحجرِ

لذلك، يمشي ويمشي ويمشي.

إلى أن يذوبَ تماما

ويشربُهُ الظلُّ عند نهاية هذا السفر

وما أنا إلا هو

وما هو إلا أنا

في اختلاف الصّور!

ويصرّ ريكور على عدم فصل الذات عن مثيلتها (الآخر)، حيث تسعى إلى التعايش معه (ها) في تشكيله للوجه المُقابل للذات كمرآة لها وامتداد بيولوجي واجتماعي، بل يندرج ضمن التشكيلة الحميمية لمعناها، وتتجلى هذه العلاقة الحميمية عبر العناية والمودة والاحترام، أي عبر التبادلات العاطفية والاجتماعية التي لا يُمكن تحقيق العدالة داخل المجتمع من دونها. ونجد أنفسنا أمام إقرار بعد أخلاقي لهذه العلاقة، التي نختصرها في مفهوم الصداقة، حيث يرى أرسطو أن تحقيق الصداقة الذاتية يرتبط بإبرام ميثاق مع الآخر، لأن صداقة الذات هي تعاطف ذاتي، وثيق الصلة بالتعاطف مع ومن أجل الآخر كصديق (تحقيق مبادئ الفضيلة الإنسانية)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، منشور بتاريخ: 5 أبريل 2016م، ص 14. الرابط الإلكتروني: <http://www.momimoun.com>.

<sup>2</sup> محمود درويش، أثر الفراشة (يوميات)، رياض الرّيس للكتب والنشر، د.ط، سنة 2008م، بيروت، لبنان، ص 62.

<sup>3</sup> ينظر: خضر إ. حيدر، الذات عينها كآخر للفيلسوف الفرنسي بول ريكور (الفصل المستحيل بين الأنا والغير)، مقال منشور في مجلة الاستغراب، شتاء 2018م، ص 362.

يقول محمود درويش في حوار بيني-نفساني للتعرف الذاتي من خلال آخر مُغاير يُحاكي مفهوم الظل (أي تعبئة/Mobility الذات من خلال الآخر)\*:

هي: هل عرفت الحب يوماً؟

هو: عندما يأتي الشتاء يمسنني

شغف بشي غائب، أضفي عليه

الاسم أي اسم، وأنسى ...

هي: ما الذي تنساه؟ قل!

هو: رِيشة الحمى، وما أهذي به

تحت الشراشف حين أشهق: دثري

دثريني!

هي: ليس حباً ما تقول

هو: ليس حباً ما أقول

هي: هل شعرت برغبة في أن تعيش

الموت في حضن امرأة؟

هو: كلما اكتمل الغياب حضرت ...

وانكسر البعيد، فعانق الموت الحياة

وعانقته ... كعاشقين

هي: ثم ماذا؟

هو: ثم ماذا؟

هي: وأتحدث بها، فلم تعرف يديها

من يديك وأنتما تتبخران كغيمة زرقاء

---

\* أجدني مُلزماً بإدراج مقولة ريكور حول الشرّ الإنساني، الذي يُوافق طرحنا حول الحوار البيئي الذاتوي الذي يُجلي الأنا في حضور الآخر. هذا الأخير هو الشرّ ذاته الذي نُصارعه وهو هذا الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد، والصراع مع الشرّ لن يكون إلغاءً له، بل تطويعه للخدمة في التخفيف من آثاره السلبية على مطلب السعادة الإنسانية (الحوارية). بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخطأ)، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط 2، سنة 2008م، الدار البيضاء-بيروت، الصفحة الخارجية للغلاف.

لا تتبينان أأنتما جسدان ... أم طيفان

أم؟

هُوَ مَنْ هِيَ الْأُنْثَى - مجازُ الأرضِ

فينا؟ مَنْ هُوَ الذَّكَرُ - السماء؟

هي: هكذا ابتدأتُ أغاني الحب. أنتَ إذن

عَرَفْتَ الحب يوماً!<sup>1</sup>

ويصبح المضمون الشعري موافقا لرؤية عز الدين الخطابي في سياق دراسته لعلاقة الذات بالآخر؛ مُؤكِّداً أن هذه المسألة الديالكتيكية تُفضي إلى نوع من الحب أو الصداقة، التي يعني بها أن يحب المرء قبل أن يكون محبوباً، لذلك يجب الانطلاق من الصديق المُحب (الذات) وليس من الصديق المحبوب (الآخر)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> محمود درويش، كزهر اللوز أو أبعد، دار الرئيس للكتاب والنشر، ط 1، سنة 2008م، بيروت، لبنان، ص 83.

<sup>2</sup> عز الدين الخطابي، علاقة الذات بالآخر بين المنظورين التأويلي والتفكيكي، ص 66.

#### 3.5.4 سردية العودة والرد على صور إنتاج المقهور:

نؤكد من خلال افتقاد الذات لأنها الوجدانية/المعنوية واللغوية، يدل على حقيقة سعى إلى تأكيدها الشاعر، وهي الفقد المادي الذي شكّل مدارات مأساوية في واقع الأنا، حيث أدى إلى الفقد المكاني والفقد الجسدي/المادي (الموت والفناء)<sup>1</sup>:

لكن لم أجد عملاً يليق بميتٍ  
فصرختُ: هذا الموت لا معنى له.  
عبث، وفوضى في الحواس  
ولن أصدق أنني قد متُّ موتاً كاملاً  
فلربما أنا بين بين  
وربما أنا ميتٌ متقاعدٌ  
يقضي إجازته القصيرة في الحياة.

ويقول في نص شعري آخر مُخبراً عن الفقد الجماعي للجغرافيا العربية:

كُنْ لجيتارتي وترا أيها الماء. لا مصر في مصر، لا  
فاس في فاس، والشام تنأى. ولا صقر في  
راية الأهل، لا نهر شرق النخيل المحاصر  
بخيول المغول السريعة. في أندلسٍ انتهى؟ ههنا  
أما هُناك؟ سأعرفُ أنني هلكْتُ وأني تركتُ هنا  
خيرٌ ما فيّ: ماضي. لم يبق لي غير جيتارتي<sup>2</sup>.

ويقود هذا الاستشهاد إلى سيطرة الآخر على الذهن العربية، ومراقبة مجال تفكيرها ورؤيتها في الواقع، لتتحول إلى عبودية كولونيالية (إنتاج المقهور عند هومي بابا وسبيفاك كما ذكرنا ذلك في الفصل الأول) ومجال عنصري لطمس الهوية والانتماء عبر طمر المكان بأبعاده المادية والجغرافية.

<sup>1</sup> محمود درويش، كزهر اللوز أو أبعد، ص 181.

<sup>2</sup> محمود درويش، ديوان أحد عشر كوكبا، دار توبقال، ط 2، سنة 1993م، المغرب، ص 22.

يقول محمود درويش:

لن يفهم السيد الأبيض الكلمات العتيقة  
هنا، في النفوس الطليقة بين السماء وبين الشجر...  
فمن حق كولومبوس الحر أن يجد الهند في أي بحر  
ومن حقه أن يُسمي أشباحاً فُفلاً أو هنوداً  
وفي وسعه أن يكسر بوصلة البحر كي تستقيم  
وأخطاء ربح الشمال، ولكنه لا يصدق أن البشر  
سواسية كالهواء وكالماء خارج مملكة الخارطة<sup>1</sup>.

في المقابل يرغب محمود درويش في استعادة المكان والذات واللغة في وقت واحد، وتغليب "هنا" على "هناك"، بالرد على اللغة العنيفة التي وظفها الآخر في سروده ونصوصه الشعرية المتطرفة والضاربة في تاريخ العنصرية والاغتيال الإنساني والحضاري، مثل توظيف كلمة "يبوس" للدلالة على الجذر العربي لمدينة القدس، حيث قام باستدعائها لتحقيق بُعد ثقافي وتاريخي للمكان المقدس، لأنه تعويض عن مأساة الفقد المكاني التي صحتنا فيما سبق، وقد وقع بحثنا الطويل على هذا النص في أعماله الجديدة، ومنه هذا المقطع:

وكأنني شبح تسلل من يبوس، وقلت لي:  
فلنذهبن إلى تلال سبعة. فوضعتُ  
أقنعتي على حجرٍ، وسرتُ كما يسيّر  
النائمون يقودني حلمي. ومن قمرٍ إلى  
قمرٍ قفزتُ. هناك ما يكفي من اللاوعي  
كي تتحرر الأشياء من تاريخها، وهناك  
ما يكفي من التاريخ كي يتحرر اللاوعي  
من معراجه. خذني "إلى سنواتنا  
الأولى". تقول صديقتي الأولى. "دعي  
الشباك مفتوحاً ليدخل طائرُ الدوري

<sup>1</sup> محمود درويش، المصدر السابق، ص 37.

حُلْمِكَ... ثم أصحُو. لا مدينة في  
المدينة. لا "هنا" إلا "هناك". ولا  
هناك سوى هنا. لولا السراب  
لما مشيتُ إلى تلالِ سبعةٍ  
لولا السراب<sup>1</sup>.

ويقود الاستدعاء التراثي إلى عودة جسدية لنا على حساب الحضور الصهيوني في القدس،  
حيث يُحاكي محمود درويش في أحد نماذجه الشعرية سردية العودة لغسان كنفاني في  
نصه "عائد إلى حيفا"، التي حقّق فيها بطلها سعيد حُضورا جسديا وروحيا في المكان وفهماً  
للاخر ونمطية العداة الصهيوني في تخريجه لمفاهيم المقاومة والأبوة والأمومة والانتماء.  
يقول محمود درويش:

هو الآن يخرجُ منا  
كما تخرجُ الأرض من ليلةٍ مَاطرةٍ  
ويَنهَمُرُ الدَم منه  
ويَنهَمُرُ الحَبْرُ مِنَّا  
وماذا نقولُ له؟ تسقطُ الذاكرةُ  
على خنجرٍ؟  
والمساءُ بعيداً عن النَّاصرة!  
هو الآن يَمضي إليه  
قنابل أو برتقالة  
هو الآن يمضي<sup>2</sup>.

ومن خلال هذا السرد الشعري نقرُّ أن حالة الاغتراب والفقد التي لازمت الأنا خلال هيمنة  
الأخر المادية والثقافية، ساعدت على إختلاق رؤية جديدة وقوية في المقاومة والردّ على  
الأخر، بمحاورة حمولته الأسطورية والعقدية والتاريخية والسيكولوجية، من أجل تجاوزه وإلغائه  
من الوجود التاريخي والمادي. فخرج الذات من سجن القهر والغربة خير دليل على

<sup>1</sup> محمود درويش، الأعمال الجديدة، دار رياض الرّيس للكتب والنشر، ط 2، سنة 2004م، بيروت، لبنان، ص 53-54.

<sup>2</sup> محمود درويش، ديوان محمود درويش، ص 403 - 404.

التخلص من حالة التشظي والانكسار والانكفاء النفسي، الذي أغرق لغة الشاعر ووجدانه المعرفي وغيبه طويلاً<sup>1</sup>.

تذكرت أن مفاتيح بيتي معي فاعتذرتُ

لنفسي، نسيئك فادخل

دخلنا ... أنا الضيف في منزلي والمضيف

نظرتُ إلى كل محتويات الفراغ، فلم أر

لي أثرًا، ربما ... ربما لم أكن ههنا، لم

أجد شبهًا في المرايا، ففكرتُ أين أنا

وصرختُ لأوقف نفسي من الهديان

فلم أستطع ... وانكسرتُ كصوت تدحرج

فوق البلاط، وقلتُ: لماذا رجعتُ إذا؟

واعتذرتُ لنفسي: نسيئك فاخرج!

ويسعى محمود درويش وفق هذا التدرج الشعري النفساني، إلى العودة إلى لغته وانتمائه العربي:

تقولُ مُمرضتي: كنتُ تهذي كثيرًا

وتصرخُ في قائلًا:

لا أريدُ الرجوع إلى أحدٍ

لا أريدُ الرجوع إلى بلدٍ

بعدَ هذا الغياب الطويلِ

أريدُ الرجوع فقط

إلى لغتي في أقاصي الهديل<sup>2</sup>.

وإننا ندركُ أن الصياغة الفنية التي أرادها الشاعر لغيبته (تغييبه) الطويل(ة)، استندت على تجربة المرض بدوافعه ونتائجه، من أجل استنطاق اللاوعي الذاتي، الذي تمثل في اللغة المفقودة وتمائلها مع فقد الذات لأنها في هذا الموقف، لأن استرجاع الأنا للغتها يعني

<sup>1</sup> محمود درويش، كزهر اللوز أو أبعد، ص 62.

<sup>2</sup> رضا عطية إسكندر، مظهرات الأنا في شعر محمود درويش.

استعادتها لذاتها المفقودة بعد حالة غياب عنها، فالأنا تعيش في حالة اغتراب وانعدام تحقّق  
للذات الأصلية التي ترغبُ في استرجاعها<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ينظر: رضا عطية إسكندر، المرجع السابق.

# الغائبة

جاءت هذه الدراسة جُهداً يَرومُ في الأخير الوصول إلى محاولة تقديم إجاباتٍ مُطلقة  
للأسئلة التي شَغَلتْ اهتمامنا لسنوات ماضية، فيما يخص قضية الصراع العربي-الإسرائيلي  
في الانتقال ما بعد الحداثي، وتجلياته في الأنساق الثقافية والفكرية المختلفة من جهة،  
وحضوره المكتف في النص الأدبي بأجناسه المختلفة من جهة ثانية، بالنظر إلى خصوصية  
الذات العربية وانتقالاتها المضطربة في مُنعطفات التاريخ، باعتبارها ضحية كونية في  
حضورها المادي والمعرفي، جعل أحداث الصراع والصدام المُتراكمة تشكّل قلقاً وجودياً  
وارتباكاً حضارياً، لتكون القراءة التحليلية جزءاً مترابطاً وموصولاً بقراءات سابقة، وإضافة  
علمية مُستخلصة من دراسات وأعمال جادة، حيث قادتنا مُساءلتها إلى تقرير أهم النتائج  
التي تمثلتها مُقاربتنا في المستوى النظرية والإجرائي/التطبيقي.

- ساعدنا الطرح المصطلحي والمفاهيمي في نُسخته الجديدة (ما بعد الكولونيالية)، على  
إدراكٍ شاملٍ للعديد من الأطروحات الثقافية، التي غيّرت التلقي التقليدي لعلاقة الذات  
بالآخر ضمن حُدود دِراستنا.

- ارتبط اشتغالنا بمقولات الإختلاف والمُقابلة التثاقفية التي طرحها مُثقفو وأدباء ما بعد  
الكولونيالية العربية، مثل إدوارد سعيد والمسيري والجابري وأركون والمرنيسي، إضافة  
إلى سهيل إدريس والمقري وعلي بدر وسحر خليفة، وغيرهم... فكانت هذه الدراسات  
والإبداعات دعماً منهجياً ومعرفياً وتأطيراً مُحكماً لانتقالات البَحْث من النظري إلى  
التطبيقي، ونَحْصُ بالذكر الدعم الذي أضافه الخطاب/الأدب ما بعد الاستعماري  
لمتغيرات العلاقة الجدلية بين الأنا والأنا المُختلفة.

- سمحت لنا مباحث النقد الثقافي من تحقيق إدراك منهجي في قراءة الآخر، في وضعياته  
التاريخية المُختلفة (اليهودية، الإسرائيلية، الصهيونية).

- أعاننا الحفرُ التاريخي في الجذور الدينية للصراع العربي الإسرائيلي على مُكاشفة  
الاختراق الصهيوني للنصوص التوراتية المقدسة، من أجل تبرير العُنف الإسرائيلي  
المُسلَّط على الذات العربية، وتمكينه من الاستحواذ على الأرض المقدسة.

وتحقّق كل هذا بتطبيق دراسة نفسية للصراع الديني، ساعدت على تقديم تفسير علمي للعقد التراكمية للذات اليهودية، حيث أصبحت نموذجًا للانكفاء والخطر على ذاتها وغيرها في الوقت ذاته، خاصة في تجلياتها المابعدية في تخريج جيل صهيوني يوظف المقولات الدينية والأنثروبولوجية المغلّوطة لتطويق الذات العربية، وحاصرتها مادياً وجُغرافياً وثقافياً.

- تظهر الشخصية اليهودية في إبداعها الأدبي محمّلة بالكراهية والحقد المتزايد على الوجود العربي-الإسلامي (الشرق)، حيث وقفنا على نماذج شعرية ومُدونات سردية تمجّد البطولة الوهمية والقومية لليهودي، وتدعوهُ إلى القتلِ وانتهاج أسلوب الوحشية والحيوانية لإبادة الذات العربية.

وتجلى كلّ هذا في تطبيق نقد شمولي للأدب الصهيوني، كشف الكثير من ثغراته الفنية والبنائية في النص والكاتب في الوقت ذاته، لأن الكتابة اليهودية مدفوعة بحسّ انتقامي ونزعة قومية متطرّفة.

لذلك جاءت إصدارات هذا الأدب مرآة للدموية والذات، وتعبيراً عن مرض الذات والمجتمع، هذا الأخير نجده يزرع تحت تراكمات/عبء من الأساطير المكذوبة، التي لا أساس لها في الواقع والعقيدة الدينية، لأنها نبتت من فراغٍ روجي يسعى إلى تحقيق وجود مزعوم في جغرافيا غير يهودية.

- أتاحت لنا كتابات المثقف العربي في تنويعاته الثقافية قراءات علمية شمولية، تتعلّق بإجراء دراسات مهمة حول العلاقة الحضارية بين الأنا والآخر، حيث توقفنا على العديد من الصور الأيديولوجية والمعرفية والاجتماعية والرمزية التي تم توظيفها في الصراع، من خلال حشد العقل الصهيوني لهذه الصور لتعزيد حقوقه الوهمية في امتلاك أرض فلسطين على المستوى المادي والثقافي والفني (الأدبي).

- كشف التحليل العميق لأداء العقل العربي المعاصر (الاجتماعي والديني)، عن ترهّل هذا الأخير وانحطاطه في التعامل مع العقل الغربي (الصهيوني)، وتخرجه اللامحدود للفكر الإمبريالي والهيمنة المعرفية والاجتماعية على الآخر الشرقي.

وهو ما وقفنا عليه من خلال معاينة الثغرات الداخلية والخارجية (الفعل وردة والفعل) للذات العربية، كُفُفدَانهَا للشريك المثالي في تحقيق التوازن والنّديّة، مثلما ذكرته المرنيسي ورجاء بن سلامة، وهذا النقد المعرفي والديني مُحاولَة لتدارك/إدراك احتضار العقل العربي، وإعادة بعثه من جديد وتحقيق توبة شمولية له في مختلف التطبيقات والتجليات العلمية والفكرية والإبداعية.

- أظهرت المُدُونَات السردية والشعرية في الفصل الأخير مدى قدرة النص الأدبي على استيعاب ظواهر الصراع والصدام والحوار والمثاقفة، حيث نُقلتْ خُصوصية العلاقة بين النموذجين المُختلفين، وقامت بالتعبير عن المُتغيرات التاريخية التي ميّزت هذه العلاقة بتطبيق رؤية شاملة للجوانب المُعلنة والخفية في تشكيلات/تشكلات خطاب الصراع، الذي أظهر عبر القراءات الثقافية والفكرية احتواء النص الأدبي لتفاصيل وحدود الأنا والآخر والعلاقات المختلفة التي تجمع بينهما.

- مكنتنا مُكاشفة رواية "ربيع حار" من الوقوف على إبداع حضاري، يُؤسس إلى مُثاقفة حقيقية وإنسانية كونية تتجاوز صدمة الحداثة الكولونيالية، بإسقاط نموذج الطفولة على علاقة الأنا والآخر، كاشفة أن الفكر المُتطرف يمكن له أن يقضي على اللقاء المُشترك والحوارية (حالة الحب)، ليكون في النهاية تشويه صارخ للعلاقة وموت للطفولة وضياع للوطن والمثاقفة الحضارية.

- أما رواية "الحي اللاتيني" فمُعَاينَتنا كشفت عن سيطرة الانتقال الحداثي على الذات العربية في بداية تخلصها من الاستعمار التقليدي، من خلال مُطالعتنا لنص سهيل إدريس وحديثه عن الثنائيات المُتصارعة والمُتشابكة (الذكورة، الأنوثة/الشرق، الغرب/المركز، الهامش) في متنه السردية، الذي يُؤسس لفكرة الانتقام والرد غير الحضاري على أنوثة الغرب، حيث الفحولة الذكورية العربية تظهرُ جلية ومُنساقَة وراء شهواتِ التحرر من العادات الشرقية، واصطدامه بالغرب المُتحرر والمنفتح على اللذة والشهوانية، التي جاءت ضمن نتائج الاستشراق في المؤسسة الإمبريالية، وإن تحوّل نسق السرد في النهاية إلى توبة وانكفاء وتوقع ثمائل توبة العقل العربي في نسقه الاجتماعي والثقافي.

- ونقلت رواية "اليهودي الحالي" جوانبَ مُغايرة لصراع ديني ولُغوي، وهو تقاطع مع نص سحر خليفة السابق، حيث سعى علي المقري المكتف إلى بناء علاقة إنسانية طاهرة، تختصر مدى التقارب الديني بين الإسلام واليهودية، ردا على العقل الصهيوني الذي حاول إلغاء كلّ فرص اللقاء والاندماج بين بطلي السرد، وهو تسويق ألفناه في حفرياتنا الثقافية عن اختلاف نرجسي وتسامٍ عقدي. فالرواية هي تعبير إنساني عن تماهي اليهودي بالمسلم من جهة والمرأة بالرجل من جهة ثانية والعكس صحيح من جهة أخرى، من أجل تجاوز سجن الهامشية الذي جسده الغرب الاستعماري في نصوصه وقوانينه.

- ساعدنا استثمار علي بدر لقراءات إدوارد سعيد التفكيكية حول الظاهرة الاستشراقية الكولونيالية، على إدراك الاشتغال العميق لاستعادة المكان الفلسطيني الضائع بكلّ قُديسته وتعتيداته الأنسكلوبيدية الرمزية الواسعة، وهو إظهار لدور المُتقف في فهم الآخر وبنيته العقلية الاستعمارية، لاحتوائه وتفسير مُنطلقات تفكيره وتطبيقاته وحُمولته، من أجل تجاوز الشتات والمنفى الذي لازم هذه الذات طويلا.

- مكننا النص الشعري الدرويشي المعاصر بلغته الرمزية من الوقوف على لوحات نفسية تراجمية للذات العربية المُقاومة للآخر، وهي في صورة مشهدية مُتشظية وغير مفهومة؛ فهي مُتواجدة في مكانين وزمنين مُتداخلين (الوطن والغربة) يولّدان انكفاءً قهريًا وشتاتًا لُغويًا ووجدانيًا، يخلف في النهاية ذاتا مُفرغةً ومهدورةً عبّرت عنها النصوص التي حُزنا عليها.

في الأخير لا نجزم أن ما قدّمناه هو عمل مُتكاملٌ وسليمٌ في صياغته وأفكاره وأطروحاتها وتطبيقاته، لأن الكمال صفة لا ندّعيها في بحوثنا، وخصوصية الصراع العربي الإسرائيلي المُتغاير والمعقد في أطواره وأطرافه وأبعاده نموذج يصعبُ الإمساك بجوانبه وخصائصه في دراسة واحدة قُمنّا بها.

إلا أننا يمكن القول أن هذا العمل تنبيه للباحث على الانطلاق في مشاريع علمية جديدة، علّها تقدّم منظورا لهذا الصراع وتقفُ على نماذج إبداعية تجمع أطرافه برؤية أكثر فهما وتمييزا.

# ثبت المصطلحات

المقابل العربي	المصطلح الأجنبي/الإنجليزي
الصراع	The conflict
الأزمة	The crisis
الضغط النفسي	The stress
الكارثة	The disaster
العنف	The violence
الإرهاب	The terrorism
العولمة	The Globalism
النزاعات العدائية	Hostile Disputes
التحيز	Bias
الحقد	Hatred
الانتقام	Revenge
عدم الأمان	Insecurity
الإحباط الاجتماعي	Social Frustration
الشخصية القومية	National Character
النقد الثقافي	Cultural Criticism
الدراسات الثقافية	Cultural Studies
الجنس/الجندر	Gendre
ما بعد الحداثة	Postmodernism
التيموس/التيمة	Thymmos

الإمبريالية	Imperialism
الاستعمار	Colonization
الرد بالكتابة	Writing Back
الهيمنة	Hegemony
ما بعد الاستعمار	Post-Colonialism
الاستشراق	Orientalism
المثاقفة	Interculturality
التسامح	Tolerance
التعددية الثقافية	Multiculturalism
الاختلاف	The difference
الصهيونية	Zionism
الإزاحة (النفسية)	Displacement
الإنسان المتفوق	Supermen
الإبادة	Extermination
ما بعد الصهيونية	Post Zionism
الوضعية	Positivism
سياج دوغمائي	Eloture Dogmatic
التوسط الفكري	Mediation reflexive
الأنا	Ego
الصدمة	Trauma

الحنين	Nostalgia
التذكّر	Remembering
الذاكرة	Memory
تكوين	Genesis
خروج	Exodus
مصيري	Desteny
تعبئة	Mobility

# الملاحق

## التعريف بالشخصيات \*

### • سهيل إدريس<sup>1</sup>:

بيروت (1925م-2008م)، هو أديب وصحافي لبناني، ومؤسس مجلة الآداب. وُلد في بيروت 1925م، ودرس في الكلية الشرعية وتخرّج منها شيخاً عالمًا ورجل فقه، وبعد تخرّجه سنة 1940م تخلّى عن زيّه الديني وعاد إلى وضعه المدني. مارس الصحافة منذ سنة 1939م؛ لكنه استقال ليتابع دراساته العليا في باريس قصد تحضير الدكتوراه في الأدب العربي تحت إشراف أساتذة جامعة السوربون. وقد نال فعلا شهادة الدكتوراه واستوعب جيّدا الفكر الغربي وتياراته الفلسفية عن طريق القراءة والترجمة والاحتكاك المباشر. وعند عودته أنشأ مجلة الآداب سنة 1953م بالاشتراك مع المرحومين بهيج عثمان ومنير البعلبكي، ثم تفرّد بالمجلة سنة 1956م ودافع كثيرا عن التيار الوُجودي، وترجم الكثير من إبداعاته. وقد كانت المجلة دعامة أساسية للشعر التفعيلي والقصيدة النثرية والحداثة بصفة عامة. أسّس سنة 1956م دار الآداب بالاشتراك مع نزار قباني، الذي اضطرّ لاحقا إلى الانفصال عن الدار بسبب احتجاج الوزارة الخارجية السورية. وعمل في سلك التعليم مدرسا للغة العربية والنقد والترجمة في عدة جامعات ومعاهد، وأسّس اتحاد الكتاب اللبنانيين مع قُسطنطين زريق ومغيزل ومنير البعلبكي وأدونيس، وانتُخب أمينا عاما لهذا الاتحاد لأربع دورات متتالية.

من مؤلفاته:

1. أشواق - قصص 1947م.

2. نيران وثلوج - قصص 1948م.

3. كلهن نساء - قصص 1949م.

---

\* أردنا من خلال هذا الملحق التعريف ببعض الشخصيات الثقافية والأدبية التي صادفتنا في بحثنا لأول مرة، ونجهل سيرتها المعرفية والإبداعية، دون الوقوع في إعادة سرد بعض الشخصيات المعروفة لدينا وللقارئ في الدراسات العلمية والأكاديمية، مثل: المسيري، الجابري، أركون، إدوارد سعيد، محمود درويش، وغيرهم...

<sup>1</sup> نقلا عن موقع المعرفة، الرابط الإلكتروني: <https://www.marefa.org>.

4. أقاصيص أولى - قصص 1977م.
5. أقاصيص ثانية - قصص 1977م.
6. الدمع المُرّ - قصص 1956م.
7. رُحماك يا دمشق - قصص 1965م.
8. العراء - قصص 1977م.
9. الشهداء - مسرحية 1965م.
10. زهرة من دم - مسرحية 1969م.
11. الحي اللاتيني - رواية 1953م.
12. الخندق العميق - رواية 1958م.
13. أصابعنا التي تحترق - رواية 1962م.
14. سراب: رواية نشرت مُسلسلة في جريدة بيروت المساء عام 1948م.
15. في معترك القومية والحرية - دراسة.
16. مواقف وقضايا أدبية - دراسة.
17. القصة في لبنان - دراسة.
18. دروب الحرية - ترجمة.
19. الغنيان - ترجمة.
20. سيرتي الذاتية لسارتر - ترجمة.
21. الطاعون لألبير كامو.
22. هيروشيما حبيبي - ترجمة لمارغريت دورا.
23. ذكريات الأدب والحب - سيرة ذاتية 2005م.
24. المنهل: معجم فرنسي - عربي بالاشتراك مع الدكتور جبور عبد النور.

## • فاطمة المرنيسي<sup>1</sup>:

كاتبة وباحثة اجتماعية مغربية، متخصصة في الشأن النسائي، وظّفت أبحاثها الفكرية والاجتماعية لخدمة قضية تحرير المرأة، وقد أثارت أفكارها جدلا واسعا لتعرضها للمحظورات الاجتماعية والدينية التي اعتبرتها عائقا أمام إثبات المرأة لذاتها وتحررها من هيمنة المجتمع. تُوفيت يوم 30 نوفمبر/تشرين الثاني 2015م.

وُلدت المرنيسي عام 1940م في فاس، وترعرعت في أوساط عائلية واجتماعية بورجوازية محافظة، كانت عائلتها مقربة من الحركة الوطنية المناوئة للاستعمار الفرنسي، وعاصرت في طفولتها ظاهرة "الحريم" في بيوت الطبقة الغنية.

وعملت المرنيسي باحثة بالمعهد القومي للبحث العلمي بالرباط، وبكلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة محمد الخامس بالرباط)، وعضواً في مجلس جامعة الأمم المتحدة. أسست مبادرة جموعية من أجل حقوق المرأة تحت اسم "قوافل مدنية"، كما ساهمت في إطلاق تجمع "نساء، أسر، أطفال".

وقد ألّفت فاطمة المرنيسي العديد من الكتب باللغة الفرنسية، تُرجمت إلى لغات عديدة من بينها العربية والإنجليزية، من أهمها: "الحريم السياسي"، "الجنس كهندسة اجتماعية"، "هل أنتم محصنون ضد الحريم"، "الجنس والأيديولوجيا والإسلام". إضافة إلى "ما وراء الحجاب"، "الإسلام والديمقراطية"، "شهرزاد ترحل إلى الغرب"، "أحلام الحريم". كما كتبت شبه سيرة ذاتية تحت عنوان "نساء على أجنحة الحلم".

<sup>1</sup> نقلا عن: موقع الجزيرة إنكلوبديا، الرابط الإلكتروني: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia>، منشور

بتاريخ: 2014/10/17م.

## • سحر خليفة<sup>1</sup>:

سحر خليفة واحدة من أهمّ الروائيين الفلسطينيين. ولدت في نابلس عام 1941م. تزوجت في سنّ مبكرة زواجا تقليديا؛ وبعد مرور ثلاثة عشر عاما من الإحباط وخيبة الأمل، قررت أن تتحرّر من هذا الزواج وتكرّس حياتها للكتابة. وقد عادت لتواصل دراستها الجامعية، وحصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة أيوا في دراسات المرأة والأدب الأمريكي. أسلوبها في الكتابة يتسم بالشفافية والعمق والبساطة، وشخصياتها وأجواؤها تنبض بالحياة والحركة. عملت في مجال حقوق المرأة لأكثر من ثلاثين سنة. كتبت حتى الآن 11 رواية؛ روايتها الأولى "لم نعد جواري لكم" (1974م) أحدثت صدى كبيرا بسبب دفاعها عن حرية المرأة، غير أن سحر لم تحظ بالاعتراف الأدبي إلا بعد صدور روايتها الثانية "الصبّار" (1976م). وترجمت معظم رواياتها إلى العبرية والفرنسية والألمانية والهولندية والإنجليزية والإيطالية والماليزية واليونانية والنرويجية والروسية. أصدرت أيضا:

1. لم نعد جواري لك: 1974م.
2. الصّبّار: 1976م.
3. عبّاد الشمس: 1980م.
4. مذكرات امرأة غير واقعية: 1986م.
5. باب الساحة: 1990م.
6. الميراث: 2002م.
7. صورة وأيقونة وعهد قديم: 2002م.
8. ربيع حار: 2004م.
9. أصلٌ وفصل: 2009م.
10. حبّي الأوّل: 2010م.

<sup>1</sup> نقلا عن: موقع ويكيبيديا، الرابط الإلكتروني: <https://ar.wikipedia.org>

## 11. أرض وسماء : 2013م.

### علي المقرئ<sup>1</sup>:

روائي يمني، وُلِدَ في حُمَرَه (تَعِز) باليمن في 30 أغسطس 1966م. بدأ كتابة الأدب وهو بالغ من العمر ثماني عشر سنة، وعمل محرراً ثقافياً لمنشورات عدّة وقد تُرجمت رواياته إلى الإيطالية والفرنسية والإنجليزية والكردية وغيرها.  
مؤلفاته:

1. نافذة للجسد، مجموعة شعرية، القاهرة 1987م.
2. ترميمات، مجموعة شعرية، الطبعة الأولى: الهيئة اليمنية العامة للكتاب-وزارة الثقافة - صنعاء 1999م، الطبعة الثانية: وزارة الثقافة، صنعاء 2004م.
3. يحدث في النسيان، مجموعة شعرية، اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين ومركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء 2003م.
4. الخمر والنبيذ في الإسلام، دار رياض الريس، بيروت 2007م.
5. إديسون صديقي، قصة للأطفال، كتاب مجلة العربي الصغير، عدد يوليو 2009م، الكويت.
6. طعم أسود.. رائحة سوداء، رواية، دار الساقى، وصلت للقائمة الطويلة لجائزة بوكر العربية عام 2009م.
7. اليهودي الحالي، رواية، دار الساقى، وصلت للقائمة الطويلة لجائزة البوكر العربية عام 2011م.
8. حرمة، رواية، دار الساقى، صدرت عام 2011م.
9. بخور عدني، رواية، دار الساقى، صدرت عام 2014م.

<sup>1</sup> نقلا عن: موقع ويكيبيديا، الرابط الإلكتروني: <https://ar.wikipedia.org>

• علي بدر<sup>1</sup>:

كاتب روائي عراقي، ولد في بغداد في منطقة الكرادة الشرقية سنة 1964م، حصل على بكالوريوس في الأدب الفرنسي عام 1985م.

التحق بالخدمة العسكرية حتى سنة 1991م، وقضى نصف مدة خدمته في الحرب العراقية-الإيرانية، وبعد انتهائه من تلك الخدمة دخل دورات متخصصة في تحقيق المخطوطات وإصلاحها في دار المخطوطات الوطنية في بغداد سنة 1992م، وقد حصل الروائي علي بدر على شهرة واسعة النطاق بسبب رواياته وأعماله الأدبية.

من أعماله الأدبية (السردية):

1. 2001م: بابا سارتر وقد حصلت على جائزة أبو القاسم الشابي في تونس، وجائزة الدولة للآداب في بغداد.

2. 2002م: شتاء العائلة، حازت على جائزة الإبداع الأدبي في الإمارات.

3. 2003م: الطريق إلى تل مطران.

4. 2004م: الوليمة العارية، وقد حصلت هذه الرواية على منحة من مؤسسة الكوندور الثقافية.

5. صخب ونساء.

6. 2006م: مصابيح أورشليم لإدوارد سعيد.

7. 2007م: الركض وراء الذئب.

8. 2008م: حارس التبغ (القائمة الطويلة الجائزة العالمية للرواية 2010م).

9. 2009م: ملوك الرمال (القائمة الطويلة الجائزة العالمية للرواية 2010م).

10. 2010م: الجريمة، الفنّ، وقاموس بغداد.

11. 2011م: أساتذة الوهم.

12. 2015م: الكافرة.

<sup>1</sup> نقلا عن: حمود ناصر حسون عليل، المكان في روايات علي بدر، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور حسن عليان، سنة 2016م، جامعة فيلادلفيا، ص 14 - 15.

## مسرقيات:

1. مسرحية القاتل الخيالي: 2012م.
2. مسرحية فاطمة التي اسمها صوفي: 2013م.

## دراسات:

1. أمير نائم وحملة تنتظر: 2005 م.
2. ماسنيون في بغداد، شهادة تقديرية من جامعة نونتر في باريس: 2006م.
3. شهادات من عراق ما بعد صدام حسين، صدر في برلين عن مؤسسة فرندريش الألمانية: 2007م.

# المصادر والمراجع

القرآن الكريم، رواية ورش.

-المصادر الدينية المقدّسة-

2. الكتاب المقدّس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، الإصدار الثالث، ط4، سنة 2006م، القاهرة، مصر.

-المتن الروائي المدروس-

3. سحر خليفة، ربيع حار، دار الآداب للنشر، ط1، سنة 2004م، بيروت، لبنان.
4. سهيل إدريس، الحي اللاتيني، دار الآداب-شركة النشر والتوزيع المدارس، ط 14، سنة 2006م، لبنان، المغرب.
5. علي المقري، اليهودي الحالي، دار الساقى، ط 2، سنة 2011م، بيروت، لبنان.
6. علي بدر، مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، سنة 2009م، بيروت، لبنان.
7. غسان كنفاني، الآثار الكاملة-الروايات، مج1، دار الكتب، ط1، سنة 1972م، بيروت، لبنان.

-المتن الشعري المدروس-

8. محمود درويش، أثر الفراشة (يوميات)، رياض الرّيس للكتب والنشر، د.ط، سنة 2008م، بيروت، لبنان.
9. محمود درويش، الأعمال الجديدة، دار رياض الرّيس للكتب والنشر، ط 2، سنة 2004م، بيروت، لبنان.
10. محمود درويش، الأعمال الشعرية الكاملة، ج 3، رياض الرّيس للكتب والنشر، ط 1، سنة 2005م، بيروت، لبنان.
11. محمود درويش، ديوان أحد عشر كوكبا، دار توبقال، ط 2، سنة 1993م، المغرب.
12. محمود درويش، ديوان محمود درويش، دار العودة، ط 11، سنة 1984م، بيروت، لبنان.

13. محمود درويش، كزهر اللوز أو أبعد، دار الرّيس للكتاب والنشر، ط 1، سنة 2008م، بيروت، لبنان.

14. محمود درويش، لا تعتذر عمّا فعلت، رياض الرّيس للكتب والنشر، د.ط، سنة 2004م، بيروت، لبنان.

15. محمود درويش، مديح الظل العالي، دار العودة، ط 2، سنة 1984م، بيروت، لبنان.

### -المراجع باللغة العربية-

16. إبراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجيل للنشر والأبحاث الفلسطينية، ط 1، سنة 1993م، عمّان، الأردن.

17. أحمد بن عبد الله بن إبراهيم الزغبيني، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، ج 1، مكتبة العبيكان، ط 1، سنة 1998م، الرياض، السعودية.

18. أحمد حمّاد، اغتراب الشخصية اليهودية في الأدب العبري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 2012م، القاهرة، مصر.

19. أحمد طربين، فلسطين في عهد الانتداب البريطاني، الموسوعة الفلسطينية، مج 2، سنة 1990م، بيروت، لبنان.

20. إدوارد سعيد، صور المثقف (محاضرات ريث سنة 1993م)، دار النهار للنشر، د.ط، سنة 1996م، بيروت، لبنان.

21. أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، ط 2، سنة 1978م، بيروت، لبنان.

22. تقي الدين المقرئ، تاريخ اليهود وآثارهم في مصر، تحقق: عبد المجيد دياب، دار الفضيلة، سنة 1997م، القاهرة، مصر.

23. جمال حمدان، اليهود أنثروبولوجيا، تق: عبد الوهاب المسيري، دار الهلال، د.ت.

24. جورج طرابيشي، شرق وغرب رجولة وأنوثة (دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 3، سنة 1982م، بيروت، لبنان.

25. حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2009م، تونس.
26. حسن شحاتة، أدب الأطفال، ، الدار المصرية اللبنانية، ط1، سنة 1991م ، القاهرة، مصر.
27. حسين المناصرة، التسوية في الثقافة والإبداع، عالم الكتب الحديث، ط 1، سنة 2007م، إربد، الأردن.
28. حفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، ط1، سنة 2007، بيروت، الجزائر.
29. رامي أبو شهاب، الرئيس والمخاتلة (خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر: النظرية والتطبيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، سنة 2013م، بيروت، لبنان.
30. رامي أبو شهاب، في الممر الأخير (سردية الشتات الفلسطيني: منظور ما بعد حدثي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، سنة 2017م، بيروت، لبنان.
31. رجاء بن سلامة، بنیان الفحولة (أبحاث في المذکر والمؤنث، دار بتر للنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2005م، دمشق، سوريا.
32. رجاء عرابي، سفر التاريخ اليهودي، الأوائل للنشر، ط1، سنة 2004م، سورية.
33. رزان محمود إبراهيم، رحلة عبد الوهاب المسيري (دراسة في المقاصد والمنهج)، د.ط، د.ت، جامعة البتراء الخاصة، الأردن.
34. رشاد عبد الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سنة 1986م، الكويت.
35. الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، ط2، سنة 2007م، بيروت، لبنان.

36. سامي سويدان، المتاهة والتمويه في الرواية العربية، دار الآداب، ط 1، سنة 2006م، بيروت، لبنان.
37. سمير الزين، الانغلاق الثقافي، جريدة المستقبل، ع 4347، سنة 2012م، لبنان.
38. السيد أحمد فرج، أدب نجيب محفوظ وإشكالية الصراع بين الإسلام والتغريب، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 1، سنة 1990م، مصر.
39. السيد ياسين، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مكتبة مدبولي، ط 1، سنة 1981م، القاهرة، مصر.
40. شرف الدين مجدولين، الفتنة والآخر (أنساق الغيرية في السرد العربي)، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، ط 1، سنة 2012م، لبنان، الجزائر.
41. صلاح صالح، سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية)، المركز الثقافي العربي، ط 1، سنة 2003م، الدار البيضاء - بيروت.
42. صلاح عبد الفتاح الخالدي، الشخصية اليهودية من خلال القرآن (تاريخ وسمات ومصير)، دار القلم، ط 1، سنة 1998م، دمشق، سورية.
43. الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، د.ط، سنة 1999م، بيروت، لبنان.
44. طعمية صابر، التاريخ اليهودي العام، ج 1، دار الجيل، ط 3، سنة 1991م، بيروت، لبنان.
45. عبد الستار فتح الله سعيد، مختصر معركة الوجود بين القرآن والتلمود، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط 1، سنة 1995م، الإسكندرية، مصر.
46. عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، تر: محمد عيتاني، دار الحقيقة، ط 4، سنة 1981م، بيروت، لبنان.
47. عبد الله العروي، مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي، د.ط، سنة 1996م، الدار البيضاء، المغرب.

48. عبد الله الغزالي، النقد الثقافي (دراسة في الأنساق العربية الثقافية العربية)، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2005م، الدار البيضاء، المغرب.
49. عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية (دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة)، ج1، عالم المعرفة، د.ط، سنة 1982م، الكويت.
50. عبد الوهاب المسيري، البروتوكولات اليهودية والصهيونية، دار الشروق، ط3، سنة 2003م، القاهرة، مصر.
51. عبد الوهاب المسيري، التجانس اليهودي والشخصية اليهودي، مقالات مجمعة في منتديات الوحدة العربية، الرابط الإلكتروني: [www.arab-unity.net](http://www.arab-unity.net).
52. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والعنف (من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى)، دار الشروق، ط2، سنة 2002م، القاهرة، مصر.
53. عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود)، مكتبة الشروق، د.ط، سنة 2006م، القاهرة، مصر.
54. عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، مج 2، ط1، دار الشرق، سنة 1999، القاهرة، مصر.
55. عبد الوهاب المسيري، مقدّمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي (جذوره ومساره ومُستقبله)، دار الفكر المعاصر-دار الفكر، ط1، سنة 2003م، بيروت، دمشق.
56. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)، ج1، دار الشروق، د.ط، سنة 1999م، القاهرة، مصر.
57. علاء الدين الأعرجي، أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل (بحث في تشريح العقل المجتمعي العربي الممزق بين سطوة الماضي وضرورات الحاضر)، مطبوعات إي كتب، ط5، سنة 2015م، لندن، بريطانيا.
58. علي حرب، النص والحقيقة 2 (نقد الحقيقة)، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2000م، بيروت، لبنان.

59. علي حرب، أو هام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2004م،  
الدار البيضاء-بيروت.
60. علي حسنين، الأدب اليهودي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، قسم  
البحوث والدراسات الفلسطينية، سنة 1972م.
61. عمرو عبد العلي علام، الأسطورة الزائفة رحيل الصهيونية والبحث عن بديل (دراسة في  
الأدب العبري الإسرائيلي)، دار العلوم للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2005م، القاهرة، مصر.
62. غالب الناصر، آليات النقد الثقافي وعلم الأديان في قراءة التراث الإسلامي (مباني الدين  
التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية،  
ط1، سنة 2013.
63. غالب هلسا، نقد الأدب الصهيوني (دراسة أيديولوجية ونقدية لأعمال الكاتب الصهيوني  
عاموس عوز)، دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع، ط1، سنة 1995م، عمان الأردن.
64. غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، دار الشروق، ط 1، سنة 1991م،  
بيروت، لبنان.
65. غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المُقاوم تحت الاحتلال (1948 - 1968)، مؤسسة  
الدراسات الفلسطينية، ط 1، سنة 1968م، بيروت، لبنان.
66. غسان كنفاني، في الأدب الصهيوني، منشورات الرمال، د.ط، سنة 2013م، قبرص.
67. فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي (النبي والنساء)، تر: عبد الهادي عباس، دار  
الحصاد للنشر والتوزيع، د.ط، سنة 1993م، دمشق، سوريا.
68. فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات (نساء رئيسات دولة في الإسلام)، تر: عبد  
الهادي عباس وجميل معلي، دار الحصاد للنشر والتوزيع، د.ط، سنة 1994م، دمشق،  
سوريا.
69. فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)، تر: فاطمة الزهراء  
أزرويل، المركز الثقافي العربي، ط 4، سنة 2005م، الدار البيضاء، المغرب.

70. فهمي توفيق مقبل، إثبات حق العرب والمسلمين في القدس وفلسطين تاريخيا ودينيا ينفي ادعاء اليهود حقهم فيها، المكتبة المصرية، ط2، سنة 2001م، الإسكندرية، مصر.
71. قدري حفني، تجسيد الوهم (دراسة سيكولوجية للشخصية الإسرائيلية)، مركز الدراسات الفلسطينية، سنة 1971م، القاهرة، مصر.
72. كاظم علي مهدي، ما بعد الصهيونية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 2016م، بيروت، لبنان.
73. ماجدة حمود، إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سنة 2013م، الكويت.
74. محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، د.ط، سنة 1996م، بيروت، لبنان.
75. محمّد رياض وتّار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية (دراسة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د.ط، سنة 1999م، دمشق، سورية.
76. محمّد طيفوري، عبد الوهاب المسيري وتفكيك الصهيونية (1938 - 2008)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 2012م، بيروت، لبنان.
77. محمّد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، سنة 1990م، بيروت، لبنان.
78. محمّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، سنة 1994م، بيروت، لبنان.
79. محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، سنة 2004م، بيروت، لبنان.
80. محمود خضر الخربطلي، إشكالية الوضع الراهن في العالم العربي في ضوء فكرة ما بعد الكولونيالية، د.ت.

81. مصطفى الطحّان، فلسطين والمؤتمرات الكبرى، المركز العالمي للكتاب الإسلامي، سنة 1994م.
82. مصطفى خضر، النقد والخطاب (محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د.ط، سنة 2001م، دمشق، سوريا.
83. مصطفى عطية جمعة، ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة، مؤسسة الورّاق للنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2011م، عمّان، الأردن.
84. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، منشورات مركز الإنماء القومي، د.ط، سنة 1990م، بيروت، لبنان.
85. معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، عالم المعرفة، سنة 1989م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
86. نبيل سليمان، وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 1، سنة 1985م، اللاذقية، سوريا.
87. نبيل محمود السهلي، فلسطين أرض وشعب منذ مؤتمر بال وحتى 2002، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سنة 2004م، دمشق، سورية.
88. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2004، الدار البيضاء، بيروت.
89. نضال الصالح، نشيد الزيتون (قضية الأرض في الرواية العربية الفلسطينية)، اتحاد الكتاب العرب، سنة 2004م، دمشق، سورية.
90. نور الدين أفاية، الغرب المُتخيل (صورة الآخر في الفكر الإسلامي الوسيط)، المركز الثقافي العربي، د.ط، سنة 2000م، الدار البيضاء، المغرب.
91. هشام مرسي وآخرون، حرب اللاعنّف (الخيار الثالث)، ط3، سنة 2013م، أكاديمية التغيير.

92. يُوسف يُوسف، التزوير في الأدب اليهودي، دار القلم، ط1، سنة 2000م، دمشق، سورية.

### -المراجع المترجمة-

93. إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2006م، القاهرة، مصر.

94. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط4، سنة 2014م، بيروت، لبنان.

95. إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حاوره: دايفيد بارساميان، تر: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، د.ت، بيروت، لبنان.

96. إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى "1"، تر: نائر ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط2، سنة 2007م، بيروت، لبنان.

97. إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، سنة 1996م، بيروت، لبنان.

98. إدوارد سعيد، خارج المكان (مذكّرات)، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2000م، بيروت، لبنان.

99. آرثر أيزابجر، النقد الثقافي (تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية)، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويس، المجلس الأعلى للثقافة، ع 603، ط1، سنة 2003م، القاهرة، مصر.

100. أنجليكا نوفييرت، الوطن في المنفى (محمود درويش وبول تسيلان)، ضمن دراسة بعنوان: محمود درويش (من الفردوس الضائع إلى بلد من كلام)، تر: صبحي حديدي، سنة 2008م.

101. إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2014م، دمشق، سورية.

102. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2005م، بيروت، لبنان.
103. بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط 2، سنة 2008م، الدار البيضاء-بيروت.
104. بيل أشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة: النظرية والتطبيق في أدب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية-المنظمة العربية للترجمة، د.ط، سنة 2006م، بيروت، لبنان.
105. تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا مسألة الآخر، تر: بشير السباعي، سينا للنشر، ط1، سنة 1992م، القاهرة، مصر.
106. جوناثان كولر، مدخل إلى النظرية الأدبية، تر: مصطفى بيومي عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، سنة 2003م، القاهرة، مصر.
107. جينانيني فاتيمو، نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة)، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات دار وزارة الثقافة، د.ط، سنة 1998م سوريا.
108. دلاس لابين وبيرت جرين، مفهوم الذات (أسسه النظرية والتطبيقية)، تر: فوزي بهلول، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، سنة 1981م، بيروت، لبنان.
109. ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة (بحث في أصول التغيير الثقافي)، تر: محمد سيّا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2005م، بيروت، لبنان.
110. راينر فونك، الأنا والنحن (التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة)، ترجمة وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2016م، بيروت، لبنان.
111. روجيه غارودي، محاكمة الصهيونية الإسرائيلية، دار الشروق، ط3، سنة 2002م، القاهرة، مصر.
112. ريتشارد وولين، مقولات النقد الثقافي (مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد البنيوية)، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ع 2664، ط 1، سنة 2016م، القاهرة، مصر.

113. ريجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، تر: حجّاج أبو جبر ودينا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، ط 1، سنة 2014م، القاهرة، مصر.
114. صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، تر: طلعت الشايب، تق: صلاح قنصوة، ط2، سنة 1999م.
115. فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، سنة 2004، بيروت، لبنان.
116. فرانسيس ستونر سوندرز، من الذي دفع للزمّار؟ (الحرب الباردة الثقافية-المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب)، تر: طلعت الشايب، تق: عاصم الدسوقي، المركز القومي للترجمة، ط 4، سنة 2009م، القاهرة، مصر.
117. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، إشراف، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي مركز الإنماء القومي، د.ط، سنة 1993م، بيروت، لبنان.
118. كليفورد لونغلي، الشعب المختار (الأسطورة التي شكّلت إنجلترا وأمريكا)، تر: قاسم عبده قاسم، ج 1، ط 1، سنة 2003م، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر.
119. مايكل أنجلو ياكوبيتشي، أعداء الحوار (أسباب اللاتسامح ومظاهره)، تق: أمبرتو إيكو، تر: عبد الفتّاح حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 2010م، مصر.
120. محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط2، سنة 2001م، بيروت، لبنان.
121. محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، تر: هاشم صالح، لاقوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ط، د.ت، الجزائر.
122. محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط1، سنة 1986م، بيروت، لبنان.
123. محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة)، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، سنة 2011م، بيروت، لبنان.

124. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، سلسلة نقد الفكر الديني، دار الطليعة، د.ط، سنة 1998م، بيروت، لبنان.
125. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم الصالح، دار الساقى، ط1، سنة 1991م، بيروت، لبنان.
126. محمد أركون، نافذة على الإسلام، تر: صيَّاح الجهيم، دار عطية، ط2، سنة 1997م، بيروت، لبنان.
127. ميشيل فوكو، همُّ الحقيقة، تر: مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، ط 1، سنة 2006م، الجزائر.

#### -المراجع باللغة الأجنبية-

128. D. Kandiyoti, Gendering The Middle East, Emerging Perspectives, 1996, London.
129. Edward Azar, P Jureidini and R. Mclaurin, Protracted Social Conflict , Theory and practice in the Middle East, Journal of Palestine Studies (U.S.A), autumn 1978.
130. Edward G. Murray, Conflit: The Psychological Aspects, in Ies.
131. Moshe Pearlman, Ben Gurion Looks in Talks with Moshe Pearlman, New York, Simon and Schusten, 1965.
132. The Encyclopedia American international Edition, Danbury Connecticut: Gerober Incorporated, 1992.

#### -المعاجم والقواميس باللغة العربية-

133. طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2010م، بيروت، لبنان.
134. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، سنة 2002، الدار البيضاء، بيروت.

#### -المعاجم والقواميس باللغة الإنجليزية-

135. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, Oxford University Press, 1989.

-المجلات العلمية-

136. أحلام صبيحات، استخدام نظرية تعددية النظام الأدبي في دراسة التثاقف (النموذج العربي)، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، مج 4، ع 1، سنة 2007، الأردن.
137. أحلام مستغانمي، الزمن المضاد، مجلة الهلال، ع 137، سنة 1994م، القاهرة، مصر.
138. أمنون راز كراكوتسكين، المنفى والثنائية القومية من شوليم وأرندت إلى سعيد ودرويش، مجلة الدراسات الفلسطينية، سنة 2012م، بيروت، لبنان.
139. أمين الزاوي، المثاقفة وفعالية الترجمة في الأدب المقارن، مجلة الآداب الأجنبية، ع 51-52، سنة 1987م، سوريا.
140. آنا ماريا لوروسو، التأويل والثقافة في نظرية أمبرتو إيكو، تر: أحمد الشيمي، مجلة فصول، مج 3/25، ع 99، سنة 2017م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
141. أيمن السيد علي الصياد، التصوير القرآني للنفسية اليهودية (دراسة تحليلية)، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، ع 12، السنة 87، كلية المجتمع، جامعة طيبة.
142. جمال جبران، عن المَهمل والهامشي في روايات علي المقري، مجلة بدايات، ع 18 - 19، سنة 2017 - 2018م.
143. جميل قاسم، استحالآت أركون في كتاب قضايا في نقد العقل الديني، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 106 و 107، سنة 1998م.
144. جيلالي بوبكر، فلسفة العولمة وبيانها النظري (قراءة نقدية)، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ع 7، سنة 2011م، الجزائر.
145. حافظ صبري، سهيل إدريس (من الحي اللاتيني إلى الآداب)، مجلة الآداب، ع 4-6، سنة 2008م.

146. حامد صدقي وآخرون، رواية الحي اللاتيني على ضوء النظرية البنيوية الغولدمانية، مجلة دراسات الأدب المعاصر، السنة الرابعة، ع 15، سنة 1391 هـ.
147. حسّان العرفاوي، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثة في السياقات العربية-الإسلامية، حوار مع محمد أركون، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، ع 10 و11، سنة 1999م.
148. خلدون الشمعة، المثاقفة الأليوتية، مجلة فصول، مج 15، ع 3، سنة 1996م، القاهرة، مصر.
149. رامي أبو شهاب، سردية الشتات الفلسطيني في ضوء الخطاب ما بعد الكولونيالي (رواية غريب النهر لجمال ناجي)، مجلة مشارف مقدسية، د.ع، شتاء سنة 2016م.
150. رضوى عاشور، الكاتبة والحرية، مجلة الهلال، د.ع، سنة 1992م، القاهرة، مصر.
151. رواء نَعّاس محمد، المثاقفة والمثاقفة النقدية في الفكر النقدي العربي، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، ع 3 و4، مج 7، سنة 2007م.
152. روان يوسف نتشة، تمكين المرأة (حضور السياق المغيب وإشكالية المعنى المفقود)، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 40، سبتمبر 2011، الكويت.
153. زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري، مجلة فيلادلفيا الثقافية، د.ت، الأردن.
154. سفيان ساسي، الأنثروبولوجيا الثقافية والإنتاج المعرفي العربي، مجلة التغيّر الاجتماعي، ع 3، د.ت، جامعة محمد خيضر، بسكرة.
155. سماح بلعيد، المثقف العربي أمام خيارات وإشكالية البحث عن البراديغم، مجلة الباحث الاجتماعي، ع 11، سنة 2015م، الجزائر.
156. صقر أبو فخر، قراءات، مجلة الدراسات الفلسطينية، مج 15، ع 59، سنة 2004م، مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

157. طارق ثابت، هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي، مجلة الأثر، ع 21، سنة 2014.
158. عالية صالح، التناص والميتاقص إستراتيجيتان لتحليل الخطاب الروائي (رواية مصابيح أورشليم أنموذجا، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، مج 14، ع 2، سنة 2011م.
159. عبد الرحيم خالص، عقل الحداثة (بحث في سبل نهضة الفكر العربي والإسلامي المعاصر)، مجلة رؤى إستراتيجية، د.ع، سنة 2015م، المغرب.
160. عبد القادر شرشار، المقدّس والعنف الصهيوني في رواية الصراع العربي-الإسرائيلي، مجلة إنسانيات للعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا، ع11، سنة 2000م.
161. عز الدين الخطابي، علاقة الذات بالآخر بين المنظورين التأويلي والتفكيكي، مجلة رؤى تربوية، ع32، د.ت، المغرب.
162. عودة عبد عودة عبد الله، التلمود وأثره في صياغة الشخصية اليهودية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، سنة 2006م، دبي، الإمارات العربية المتحدة.
163. العيد جلولي، الخطاب النقدي وأسئلة مع الآخر (قراءة في النظرية ما بعد الكولونيالية)، د.ت، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.
164. فاطمة بدر، تحولات السرد في روايات ما بعد الحداثة، مجلة الأكاديمي، د.ع، د.ت.
165. قدرى حفني، الصراع العربي الإسرائيلي (أين يقف فرويد؟)، مجلة شبكة العلوم النفسية العربية، ع 14، سنة 2007م، القاهرة، مصر.
166. كبرى روشنفكر وهادي نظري منظم، تقابل الحضارات بين الأنا والآخر في رواية "واحة الغروب" لبهاء طاهر، مجلة اضاءات نقدية، السنة السادسة، ع 23، سنة 2016.
167. ماريا بينيديتا باستو، منجز فرانز فانون في مقاربات هومي بابا، ترجمة وتقديم: وحيد بن بوعزيز، مجلة دراسات فلسفية، ع 14، سنة 2017م، الجزائر.
168. مالك الريماوي، التاريخ والأدب كتابة من القاع الاجتماعي (تفكيك التاريخ والحبكة الأخرى)، مجلة رؤى تربوية، ع 26، د.ت، المغرب.

169. مجلة فصول (خصوصية الرواية العربية)، مج 17، ع 1، ج3، سنة 1998م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
170. مجموعة من الباحثين، خمسون عاما على الصهيونية، ندوة اتحاد كتّاب العرب، مجلة الفكر السياسي، سنة 2000م.
171. محمد فؤاد ديب السلطان، صورة النكبة في شعر محمود درويش، مجلة الجامعة الإسلامية، مج 10، ع 1، سنة 2002م، غزة، فلسطين.
172. محمد قدوري فرانز فانون والزنوجة، مجلة الثقافة، ع71، سنة 1982م، الجزائر.
173. محمود عبد الرحمن قدح، موجز تأريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة، مجلة الجامعة الإسلامية، ع 107، د.ت.
174. منير محمود بدوي، مفهوم الصراع (دراسة في الأصول النظرية: الأسباب والأنواع)، مجلة دراسات مستقبلية، ع 3، سنة 1997م، مركز دراسات المستقبل، أسيوط، مصر.
175. موسى إبراهيم أبو دقة، مصابيح أورشليم بين تفكيك الخطابات وإشكالية التناص، مجلة جامعة الأقصى، مج 13، ع 1، سنة 2009م، غزة، فلسطين.
176. ناصر حسن يعقوب، أشكال التعبير عن دلالات التشطّي والغياب في شعر محمود درويش، مجلة جامعة دمشق، مج 29، ع 1 و 2، سنة 2013م، دمشق، سوريا.
177. نبيل حليلو وطارق مخنان، العقل الإسلامي عند أركون (أسباب التخلف ورؤية التجديد)، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، ع 18، سنة 2016م، الجزائر.
178. هيثم غالب الناهي، إدوارد سعيد ما بين استشراق الاستشراق وما بعد الاستشراق، مجلة المستقبل العربي، د.ت.

## -الرسائل والأطروحات-

179. حمود ناصر حسون عليعل، المكان في روايات علي بدر، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور حسن عليان، سنة 2016م، جامعة فيلادلفيا.
180. شريف بموسى عبد القادر، أشكال الصراع الحضاري في الرواية العربية (مقارنة نفسية)، أطروحة دكتوراه، سنة 2004م، الجزائر.
181. عبد اللطيف زكي أبو هاشم، مفهوم الصهيونية عند عبد الوهاب المسيري (دراسة نقدية موسوعة اليهودية والصهيونية نموذجاً)، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور خالد محمد الصافي، جامعة الأزهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، سنة 2013م، غزة، فلسطين.
182. العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور (رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر)، أطروحة دكتوراه، إشراف: بن مزيان بن شرقي، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، سنة 2011م.
183. محمد جودي، شعرية الشخصية والمكان الروائي في "عائد إلى حيفا" لغسان كنفاني: من البنية إلى الدلالة، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عبد الحق بلعابد، سنة 2012م، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر2.
184. ميادة سعيد أمين شحاتة، الهوية في إسرائيل في الرواية العبرية المعاصرة (إمبراطورية زميري-بيكاسو الخاصة لشلومو نيتسان نموذجاً)، رسالة ماجستير، إشراف: سعيد عبد السلام العُكش، جامعة عين شمس، قسم اللغة العبرية وآدابها، سنة 2015م.
185. هاني فهاد الكعبيير، الفكر السياسي الصهيوني وأثره على الصراع العربي الإسرائيلي في مرحلة السلام (1991م-2013م)، رسالة ماجستير، إشراف: غازي صالح النهار بني ملحم، كلية الآداب والعلوم، قسم العلوم السياسية، جامعة الشرق الأوسط، سنة 2013م.
186. وردة بوعائشة، الهوية والاختلاف في فلسفة إيمانويل ليفيناس، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف: فريدة غيوي، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، سنة 2014م - 2015م.

### -الندوات والملتقيات العلمية-

187. أحمد الشحات هيكل، أثر الصراع على صورة القدس في الرواية العبرية الحديثة، ضمن أشغال مؤتمر اليوم الواحد (شعبة القصة والرواية)، تحت عنوان: الصراع العربي الصهيوني وتأثيره على السرد المعاصر، د.ت، جامعة القاهرة، مصر.
188. سعد البازعي، تقاطعات المدن والهويات (كنفاني وسيبالد)، ملتقى القاهرة الثاني للإبداع الروائي العربي "الرواية والمدينة" (دورة إدوارد سعيد)، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، ج1، ط1، سنة 2008م، القاهرة، مصر.
189. عادل الأسطة، أوراق مقارنة في الأدب الصهيوني، ورقة بحثية أقيمت بتاريخ: 2005/12/14م، جامعة بير زيت، فلسطين.
190. محمد خليفة حسن، عروبة فلسطين في التاريخ القديم، الندوة العالمية لشؤون القدس، بتاريخ: 19-20 جوان 1990م، عمان، الأردن.
191. وجيه فانوس، النقد الثقافي العربي ودراسات مرحلة ما بعد الكولونيالية (واقع الدراسات العربية الثقافية)، المؤتمر الثالث للبحث العلمي في الأردن: النقد الثقافي ودراسات ما بعد الكولونيالية، الجمعية الأردنية للبحث العلمي، بتاريخ: 2007/11/17م.
192. يوسف عبد الله الأنصاري، النقد الثقافي وأسئلة الملتقى، جامعة أم القرى، سنة 2008م، السعودية.

### -المقالات والمواقع الإلكترونية-

193. آية حسين دياب وزينب السحلي، الصراع العربي الإسرائيلي وخصائصه، جريدة الكرمل، مقال منشور بتاريخ: 24 أبريل 2013م، الرابط الإلكتروني: [www.carmelposte.co](http://www.carmelposte.co)
194. جمال نصارى، سيكولوجية الغربية في شعر محمود درويش، مقال منشور في مؤسسة النور للثقافة والإعلام، بتاريخ: 2014/12/11م، الرابط الإلكتروني: <http://www.alnoor.se/article.asp?id=261074>
195. حسن مخافي، جدلية التراث والحداثة في فكر فاطمة المرنيسي، مقال منشور في صحيفة رأي اليوم، بتاريخ: 4 ديسمبر 2017م.

196. حسين المناصرة، تناقضات الذات والآخر في روايات سحر خليفة، مقال منشور في الانترنت: <http://knol.google.com>
197. خضر إ. حيدر، الذات عينها كآخر للفيلسوف الفرنسي بول ريكور (الفصل المستحيل بين الأنا والغير)، مقال منشور في مجلة الاستغراب، شتاء 2018م.
198. رشاد عبد الله الشامي، أدب ما بعد الصهيونية والصراع بين الحقين اليهودي المدّعي والعربي في فلسطين، سلسلة مقالات حول تفكيك الصهيونية في الأدب الإسرائيلي، جامعة عين شمس، سنة 1969م، مصر.
199. رضا عطية إسكندر، تمظهرات الأنا في شعر محمود درويش، مقال منشور بجريدة عُمان، سنة 2016م، الرابط الإلكتروني: <http://www.omandaily.om>
200. سحر خليفة، أنا العابدة الأزلية لهذا الملكوت ولسماء القدس، صحيفة القدس العربي، ع 5461، السنة الثامنة عشر، مقال منشور بتاريخ: 19 ديسمبر 2006م.
201. سعد محمد رحيم، أدب ما بعد الكولونيالية (الرؤية المختلفة والسرد المضاد)، الحوار المتمدن، ع 1303، سنة 2005م، <http://www.ahewar.org>
202. سوزان العامري، اليهودي الحالي قصة حبّ تتجاوز الاختلاف الديني، صحيفة الإمارات اليوم، منشورة بتاريخ: 2011/11/21م، الرابط الإلكتروني: [www.emaratalyoun.com](http://www.emaratalyoun.com)
203. محمد إدريس، الإسلام وسلطة الفاعلين الاجتماعيين (قراءة في بعض أسس مشروع إعادة بناء العقل الإسلامي وحدوده، بحث أُعيد نشره في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017/10/30م، الرابط الإلكتروني: <http://www.momimoun.com>
204. عادل الطاهري، الأنا مُتخيل الآخر: الإسلام والمسيحية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، منشور بتاريخ: 2016/02/02م، الرابط الإلكتروني: <http://www.momimoun.com>
205. عبد الوهاب محمد الجبوري، نغمة التمرد والاحتجاج في الأدب العبري المعاصر، دراسة منشورة بتاريخ: 2011/12/24م، موقع فرسان الثقافة: <http://www.onferas.com>

206. مازن لطيف، رواية "اليهودي الحالي" قصة حب جامعة تؤرّق الديانات، صحيفة المتقف، ع 1586، بتاريخ: الأربعاء 2010/11/24م، الرابط الإلكتروني: [www.almothaqaf.com](http://www.almothaqaf.com)
207. محمد إدريس، الإسلام وسلطة الفاعلين الاجتماعيين (قراءة في بعض أسس مشروع إعادة بناء العقل الإسلامي وحدوده، بحث أُعيد نشره في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ: 2017/10/30م.
208. محمد أيوب، صورة العربي في الأدب العبري، الحوار المتمدن، ع 1177، منشور بتاريخ: 2005/04/24م، الرابط الإلكتروني: [http : www.ahewar.org](http://www.ahewar.org)
209. محمد ضريف، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، الحوار المتمدن، ع 2546، منشور بتاريخ: 2009/02/03م، الرابط الإلكتروني: [http : www.ahewar.org](http://www.ahewar.org)
210. محمود درويش، عن المنفى، مقال منشور في صحيفة الحياة اللندنية، بتاريخ: 2008/08/11م.
211. مصطفى بن تمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، منشور بتاريخ: 5 أبريل 2016م، الرابط الإلكتروني: <http://www.momimoun.com>
212. موقع الجزيرة الإخبارية، إمبريالية ما بعد الحداثة، مقال منشور بتاريخ: 22 مارس 2012م، الرابط الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net>
213. موقع ويكيبيديا، الرابط الإلكتروني: <https://ar.wikipedia.org>
214. موقع المعرفة، الرابط الإلكتروني: <https://www.marefa.org>

# فهرس الموضوعات

أ.....مقدمة

## الفصل الأول

- 12 ..... تحديد مفاهيمي ومصطلحي
- 13 ..... 1.1 ماهية الصراع وبنيته الإمبريالية
- 20 ..... 2.1.1 مداخل الصراع
- 22 ..... 2.1 النقد الثقافي
- 23 ..... 1.2.1 الحدود والوجود
- 29 ..... 2.2.1 تطور النقد الثقافي (الوعي بالحادثة وما بعدها)
- 34 ..... 3.1 مقولات الاشتغال الثقافي
- 35 ..... 1.3.1 الإمبريالية/الهيمنة
- 38 ..... 2.3.1 ما بعد الكولونيالية/الاستشراق
- 44 ..... 3.3.1 الأدب ما بعد الاستعماري
- 48 ..... 4.3.1 التثاقف/المثاقف (ثنائية الصراع والحوار من طرف واحد)
- 52 ..... 5.3.1 معالم الآخر

## الفصل الثاني

- 60 ..... أبعاد الصراع العربي - الإسرائيلي
- 61 ..... 1.2 البعد الديني
- 62 ..... 1.1.2 بدايات الانحراف اليهودي
- 66 ..... 2.1.2 التعضيد النصي اليهودي
- 72 ..... 3.1.2 النص القرآني (سلطة المقدس)
- 76 ..... 4.1.2 المنظور النفسي للصراع الديني
- 80 ..... 5.1.2 الصراع العربي-الإسرائيلي في بعده الحداثي
- 84 ..... 2.2 البعد السوسيوثقافي
- 85 ..... 1.2.2 الخروج الأول وبداية الصراع
- 88 ..... 2.2.2 امتداد الصراع
- 91 ..... 3.2.2 البعد الأنثروبولوجي
- 99 ..... 4.2.2 البعد السيكولوجي للعنف الصهيوني

106.....	5.2.2 تأثيرات الحداثة
109.....	3.2 البعد الأدبي والفني
110.....	1.3.2 الصهيونية الأدبية
119.....	2.3.2 تمثّلات الصراع في الأدب العبري
128.....	3.3.2 نقد الأدب الصهيوني
131.....	4.3.2 الصياغة الجديدة للمنجز الأدبي

### الفصل الثالث

135.....	مشهدية الصراع في الأنساق الثقافية
136.....	1.3 تفكيك النموذج الإسرائيلي عند المسيري
137.....	1.1.3 الصهيوني الجديد
142.....	2.1.3 صور الخطاب ومقولات العنف
145.....	3.1.3 سيكولوجية الذات الصهيونية
147.....	2.3 نقد العقل العربي (من مكاشفة الانحطاط إلى مشروع التوبة والانبعاث)
149.....	1.2.3 التاريخ ومآلات الراهن
152.....	2.2.3 الخطاب وهيمنة النموذج
157.....	3.2.3 النقد الحضاري واستعادة الذات
161.....	4.2.3 التراث والترقيع الأيديولوجي
165.....	5.2.3 مراحل تشكّل المعرفة بين الجهل المقدّس والتأمل العقلي
169.....	6.2.3 جهود المثقفين في تحرير العقل داخل سجن الحداثة
172.....	3.3 نقد العقل الاجتماعي الذكوري في كتابات فاطمة المرنيسي
173.....	1.3.3 تفكيك خطاب التعطيل الأبوي
175.....	2.3.3 الإسلام السياسي والمقاولة الكاذبة
180.....	3.3.3 التمكين النسوي وتجاوز النكوصية

### الفصل الرابع

182.....	الصراع في المعمارية الأدبية ضمن مقولات النقد الثقافي
183.....	1.4 تشوّهات العلاقة الحضارية في رواية "ربيع حار" لسحر خليفة
184.....	1.1.4 بحثاً عن الآخر المختلف
188.....	2.1.4 جلد الذات وخطاب الكينونة

191.....	3.1.4 خطاب التشويه وإلغاء المثاقفة الطفولية.....
195.....	2.4 انتقام الذكورة والهامش الشرقي في رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس.....
196.....	1.2.4 المثقف الشرقي والحداثي ودوره في الصراع.....
200.....	2.2.4 تفكيك فضاء المكان الإمبريالي والتحرر من الشرق.....
208.....	3.2.4 تشظي الذات بين اغتيال الآخر والاستسلام للشرق.....
212.....	4.2.4 تجربة العدول والتوبة الثقافية.....
216.....	3.4 إشكالية اللقاء الديني واللغوي في رواية "اليهودي الحالي" لعلي المقرئ.....
217.....	1.3.4 حدود المثاقفة وتجاوز النسق الاجتماعي.....
224.....	2.3.4 الآخر ذاتا وتراجيدية الحلول.....
229.....	3.3.4 سردية نسق الاختلاف.....
233.....	4.4 الالتفاف على سردية الشتات في رواية "مصايح أورشليم" لعلي بدر.....
234.....	1.4.4 استحضار مقولات إدوارد سعيد في السردية الفلسطينية.....
238.....	2.4.4 السرد المكاني المضاد وإلغاء الفضاء الإمبراطوري.....
244.....	3.4.4 خطاب الهويات المشتتة وترميم الذات المثقفة.....
251.....	5.4 صورة الأنا بين الفقد وإعادة الصياغة في شعر محمود درويش.....
252.....	1.5.4 الخطاب الشعري والرد الثقافي.....
255.....	2.5.4 الأنا والتحوّل من الاغتراب إلى امتداد للآخر.....
268.....	3.5.4 سردية العودة والرد على صور إنتاج المقهور.....
273.....	<b>الخاتمة</b> .....
278.....	<b>ثبت المصطلحات</b> .....
282.....	<b>الملحق</b> .....
290.....	<b>المصادر والمراجع</b> .....
311.....	<b>فهرس الموضوعات</b> .....
315.....	<b>ملخص الدراسة</b> .....

## ملخص الدراسة:

جاء هذا البحث لمعاينة حالات الصراع والصدام التي حدثت بين الذاتين العربية واليهودية، في إطار الممارسة الثقافية ما بعد الكولونيالية، من خلال تفكيك الخطابات التاريخية والفكرية والأدبية المعاصرة، لأنها حاولت منح هذه العلاقة الجدلية بُعدًا آخر ومفهومًا مختلفًا ومُغاييرًا لما جرى في الأدبيات التقليدية. وأردنا من خلال كل هذا إعادة قراءة/تفكيك الجذور الدينية والتاريخية والاجتماعية والفنية للصراع العربي الإسرائيلي، ومختلف تجلياته الكتابية خلال مرحلة التحولات الفكرية والثقافية التي تشغل على استيعاب العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، خاصة في الفلسفة الاختلافية والفكر الثقافي الجديد، وذلك من أجل الوصول إلى إلغاء كافة أشكال الصراع والصدام والاختلاف من جهة، وفهم نمطية التفكير الآخر وروحه العدائية والعنصرية الشريرة في المجالات المادية والمعرفية والسيكولوجية من جهة ثانية، في تطويقها حدود الذات العربية وحضورها التاريخية والثقافي والإبداعي في علاقتها بالمكان المقدس (فلسطين)، هذه الأخير شكّلت في بحثنا مدارًا من التجاذبات بين العربي واليهودي.

### Summary of the study:

The present research is an attempt to shed light on the conflict between the Arabic and Jewish in terms of the post-colonial practices. The paper does that through the analysis of the historical, intellectual, as well as literary discourse, which tried to see matters in a new light.

The overall aim of this paper is to analyze and re-read the religious, social, historical and artistic roots of the Arabo-Israeli conflict through its literary manifestations in the area of intellectual and cultural development that sought to understand the debate between the self and the other, especially via conflict philosophy and interculturality.

### Résumé de l'étude :

la présente recherche vient donner les cas de conflit et de confrontation qui se déroulent entre les deux entité, arabe et juive, dans le cadre de la pratique culturelle post coloniale, par le biais de la déconstruction des discours historiques, intellectuels et littéraires contemporains, qui ont tenté de donner à cette relation dialectique une dimension et une signification différentes de celles des lettres traditionnelles.

Notre but à travers tout cela est de faire la relecture/déconstruction des racines religieuses, historiques, sociales et artistiques du conflit arabo-israélien, ainsi que ses manifestations écrites durant la phase des grandes mutation intellectuelles et culturelles qui opèrent à une assimilation de la relation dialectique entre le moi et l'autre, surtout dans la philosophie différentielle et dans la nouvelle pensée interculturelle, afin d'arriver à la suppression de toutes les formes de conflit, de confrontation et de différence d'un coté, et de l'autre de comprendre la stéréotypie de la pensée de l'autre et son esprit hostile et raciste dans les domaines de la matière, de la connaissance et de la psychologie, celui-la a réduit les limites de l'entité arabe et de sa présence historique, culturelle et créatrice dans son rapport aux lieux saints (Palestine), ces lieux sont pour notre étude l'axe des tension entre l'arabe et le juif.